Propädeutik

der

Philosophie.

Von

Joseph Hillebrand,
Doktor und ausserordentlichem Professor der Philosophie an
der Universität zu Heidelberg.

In Zwei Abtheilungen.

Heidelberg,
Neue Akademische Buchhandlung von Karl Groos.
1819.

229. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner Excellenz,

dem

Freiherrn

Siegmund Carl Johann von Reizenstein,

Großherzoglich Badischem Staatsminister, des Großherzogl. Ordens der Treue Großkreuz u. s. w.

dem

allverehrten Manne, der in politischer wie in wissenschaftlicher Rücksicht dem Vaterlande ein wahrhafter Mäcen lebt.

Sume libens, animus quicquid TIBI deditus offert;
Non data, mens dantis respicienda TIBI.
Et satis omnino reliquis fecisse videbor,
Si modo non dicar, displicuisse TIBI.

Vorrede.

Das Streben im Gebiete der Philosophie hat in Deutschland einen Charakter angenommen, der dem des politischen Lebens in mehr als einer Rücksicht zu vergleichen ist. Auf beiden Seiten ein ähnlicher Drang tiefgefühlter Bedürfnisse, auf beiden Seiten die verschiedensten Richtungen zu deren Befriedigung, dort wie hier derselbe Zustand der Getheiltheit, des Widerspruchs, des unbestimmten Schwankens. Wollte man die Parallele weiter fortführen, würde es sich sogar ergeben, daß die Parteien beiderseits auch in ihren Grundzügen eine Zusammenstellung erlauben. Denn einem aufmerksamen Beobachter des politischen Treibens unserer Zeit dürfte es eben so wenig fremd bleiben, daß Gemeinheit und Ueberspannung die beiden Extreme desselben sind, als es dem unbefangenen Beurtheiler der philosophischen Bestrebungen entgehen kann, daß beide Erscheinungen hier gleichfalls hervortreten. Dort offenbart sich die Gemeinheit

in dem Wunsche, das Staatsfuhrwerk in dem alten weitgefahrenen Geleise faul-bequem fortwackeln zu sehen, die Ueberspannung aber in dem Bemühen, dasselbe von der gewohnten Straße ab geradezu feldeinwärts zu lenken und über Stock und Block oder gar über Hals und Kopf dahin zu reißen. Die Gemeinheit im Reiche der Philosophie kutschirt gleicherweise stets auf altem Pflaster in einem breiten und wohlgepolsterten, freilich etwas unbehilflichen und langsamen Wagen, dem man das Wappen des reichsstädtischen gemeinen Menschenverstandes angepinselt hat; dagegen sieht man die Ueberspannung in einem modernen schön bemahlten und mit den Insignien der Phantasterei prangenden Phaeton gewandten Fluges über Berg und Thal dahin rennen. Die leichte Equipage braucht der Unebenheiten nicht zu achten. Sollte ja hier und da ein Umsturz drohen, so wird vermöge der Behendigkeit des Geschirrs das Gleichgewicht oder der Indifferenzpunkt alsbald wieder gewonnen. Hinterdrein kriecht oder fliegt das respektive Gefolge in buntem Gewirre durcheinander.

Umgeben von diesen Extremen wird indeß ein besseres Streben sich nicht irren lassen und, ohne darum in verdächtiger Neutralität oder auf der aristotelischen Mittelstraße Sicherheit zu suchen, weder der faulen Bequemlichkeit der einen, noch dem aufgeblasenen Uebermuthe der andern Partei sich in die Arme werfen. Was ein heller, unbefangener,

keinem Vorurtheile ergebener Geist durch ein allseitiges Selbstforschen als Wahrheit anerkannt und bewährt erfindet, ist echter Gewinn und dauernder zugleich.

Hat es nun mit dem Gesagten wirklich seine Richtigkeit; wer möchte es noch leugnen wollen, daß, wo nicht Alles, doch ungemein viel darauf ankommt, wie der angehende Freund der Philosophie in ihr Gebiet zuerst hineintritt? — Welchen Weg soll er nehmen, um nicht auf eine oder die andere Weise gleich von Anfang an dem Irrthume sich zuzuwenden? — Was für einen Standpunkt soll er wählen, von welchem aus er mit sicherm Auge spähen mit selbstständigem Blicke forschen kann? —

Eine angemessene Vorübung ist hier allein im Stande, die erwünschte Hilfe zu bieten. Es fragt sich nur, worin dieselbe bestehen soll?

Allerdings nicht in philosophischen Disciplinen selbst, wie es einige ausgezeichnete Denker vorgeschlagen und zum Theil auch versucht haben. Nur was mit dem Gebiete der Philosophie vorläufig bekannt macht, was gleichsam eine topographische und historisch-statistische Beschreibung desselben giebt, dazu etwa eine kurze Anweisung, *wie* am besten und sichersten darin zu reisen sey — dieses zusammen genommen möchte wohl dasjenige enthalten, worauf sich eine solche Vorübung beziehen soll.

Der Verfasser, das Nützliche, ja Unentbehrliche eines passenden Lehrbuchs in dieser Rücksicht erkennend, unternahm es, desfalls einen Versuch zu machen den er unter dem Titel Propädeutik der Philosophie hiermit dem Publikum übergiebt.

Was darüber in einer Vorrede etwa zu bemerken seyn dürfte, beschränkt sich auf Folgendes.

Der Verf. hat die Schrift so einrichten wollen, daß sie einem doppelten Zwecke genügen möchte, je nachdem nämlich Veranlassnng seyn kann, die Propädeutik nach ihren Theilen in einem Halbjahre zu vollenden, oder aber sie in zweien vorzutragen. Darum ist das Ganze in zwei Abtheilungen geschieden, die zugleich so bearbeitet worden, daß nach Absicht des Lehrenden der Vortrag erweitert oder auch beschränkt werden kann. Dazu dienen besonders die mannigfaltigen Andeutungen, welche in den Anmerkungen beigefügt worden sind.

Was insbesondere die erste Abtheilung betrifft, welche die allgemeine Einleitung in die Philosophie und deren Encyklopädie umfaßt; so darf der Verf. gestehen, daß er nach vorhergegangenem Studium fremder Ansichten seinen eigenen Weg versuchte, nicht gerade, um etwas Neues zu finden (wie wenig giebt es dessen bei genauer und sorgfältiger Prüfung?), sondern um selbstdenkend aus sich und durch sich zu einer festen Ueberzeugung zu gelangen. Daher es denn wohl zu erklären, wie er auf Resultate gekommen, welche von denen der herrschenden Parteien in

der totalen Erscheinung durchaus verschieden sind, so häufig man auch in den einzelnen Elementen Aehnlichkeit finden mag. Außerdem meint er, sich einer streng systematischen Methode beflissen zu haben. Daß diese nicht minder als der Inhalt auf mancherlei Widerspruch treffen werde, kann er leicht voraussehen. Er wird es für Glück und Gewinn achten, wenn unbefangene Kritiker seine Arbeit einer strengen Prüfung werth halten sollten.

Die Geschichte der Philosophie hat der Verf. in ihrem ganzen Umfange so kurz als möglich dargestellt, weil er überzeugt ist, daß ohne Beachtung der orientalischen und vorthaletischen griechischen Philosopheme nicht nur für die geschichtliche Würdigung, sondern auch für die Einsicht in den Zusammenhang der Systeme eine wesentliche Lücke entsteht.

Die Litteratur betreffend will der Verf. nur dieses bemerken, daß er absichtlich eine weitläuftige Nomenclatur derselben vermieden hat; nicht, als hielte er dergleichen für überflüssig oder gar für unnütz, sondern weil es einerseits die ganze Anlage des Werks nicht wohl gestattete, andererseits aber reichhaltige Verzeichnisse in dieser Hinsicht bereits in bekannten Lehrbüchern gegeben sind. Die Encyklopädie, als Darstellung eines eigenen philosophischen Systems, schließt ihrer Natur nach solchen Apparat aus; weshalb es dem Verf. ungleich zweckmäßiger schien, in den Anmerkungen

auf die vorzüglichsten Schriften berühmter Denker in namhaften Stellen hinzuweisen, wo entweder Gleichheit oder Verschiedenheit der Meinungen sich vorfindet, als durch bloße allgemeine Anführungen den im Selbstdenken noch nicht Geübten vielleicht zu verwirren. Zugleich ist durch die bestimmten Citate unter den §§. dem Lehrer Veranlassung gegeben, sich nach Befinden der Umstände weitläuftiger oder kürzer über den jedesmaligen Gegenstand zu verbreiten. Außerdem läßt sich eine ausgewählte Litteratur beim Vortrage selbst mit geringem Zeitaufwande nachliefern.

Die Mängel, welche den Druck häufig entstellen, sind keinesweges auf Rechnung des Verfassers zu setzen. Sinnverrückende Fehler werden am Ende des Ganzen bemerkt.

Nach diesen Vorerinnerungen bleibt dem Verf. nichts mehr zu sagen übrig, als, was er längst ausgesprochen, daß er für seine Ansichten unbefangene Prüfung wünscht.

Heidelberg im Januar 1819.

Hillebrand.

Einleitung.

§. 1.

Der Inbegriff derjenigen Kenntnisse, welche dazu dienen, auf irgend eine bestimmte Wissenschaft vorzubereiten oder den Weg zu ihr zu bahnen, ist die Propädeutik dieser Wissenschaft. Hieraus ergiebt sich, was Propädeutik der Philosophie oder der philosophischen Wissenschaften sey.

Anmerkung. Weitere Erklärung des Worts. Unterschied zwischen Propädeutik der Philosophie und philosophischer Propadeutik.

§. 2.

Der Inhalt nnd Umfang einer jeden besondern Propädeutik wird von der Wissenschaft selbst, zu der sie den Eingang bereiten soll, näher angedeutet. Im Allgemeinen sind Darstellung und Erklärung des Begriffs, der Theile und der Methode, oft auch noch ein kurzer Abriß der Geschichte der fraglichen Wissenschaft die Gegenstände, auf welche in einer Propädeutik Rücksicht genommen werden muß.

§. 3.

Nach dem vorhergehenden § läßt sich nun der Inhalt und Umfang einer Propädeutik der Philosophie in diesen vier Abschnitten darstellen. 1. Allgemeine Einleitung in die Philosophie, 2. Encyklopädie, 3. Geschichte, 4. Methodologie derselben.

Anm. Eine Propedeutik darf nichts aufnehmen, was als ein Theil zur Wissenschaft selbst gehört. Daher nicht Logik oder Psychologie, wie Einige wollen.

§. 4.

Eine Propädeutik sollte dem Studium jeder Wissenschaft vorausgehen. Nur die Dichter reißen mitten in die Begebenheiten hin, die Wissenschaft geht vom Anfang bis zum Ende stetigen Schritts. Ohne vorläufige Ansicht, ohne Kunde der Natur einer Wissenschaft und der Mittel, mit ihr sich zu befreunden, bleibt man der Einseitigkeit, der Oberflächlichkeit und dem Irrthume bloßgestellt.

§. 5.

Mehr aber als bei jeder andern Wissenschaft tritt bei der Philosophie die Nothwendigkeit einer propädeutischen Rüstung hervor. Der Gegenstand ist wichtiger, schwieriger und nach seinen verschiedenen Richtungen mannichfaltiger, denn irgend einer. Auch wird häufig diese Wissenschaft selbst noch zu unbestimmt in Absicht auf Grenzen und innere Abgeschlossenheit dargestellt. Alles dieses macht es zu einer unabweislichen Bedingung für das Gelingen des philosophischen Studiums, sich im Voraus mit der eigentlichen Art der Aufgabe, so wie mit den Gesetzen der Thätigkeit, wodurch dieselbe einzig gelöst werden kann, bekannt zu machen.

Anm. Vergleichung verdient, was schon der gelehrte Skeptiker Sextus Empirikus desfalls sagt (Advers. Mathem. l. VII. pag. 370 ed. J. A. Fabricii): Αλλ᾽ ἐπει ποικιλον τι χρημα φιλοσοφια, δεησει προς το κατα ταξιν και ὁδω ζητειν ἑκαστον ὀλιγα περι των ταυτης μερων διαλαβειν.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

§. 6.

In dem Augenblicke, wo der Mensch zum geistigen Leben erwacht oder das Bewußtseyn seiner selbst erhält, findet er sich als etwas Besonders in Beziehung auf etwas Allgemeines, als ein Fürsichseyn im Gegensatze mit einem Außersichseyn. Dieses ist für den Menschen das unmittelbarste und ursprünglichste Faktum im gesammten geistigen Seyn, mit dessen Wegleugnung das Letztere selbst nothwendig aufgehoben wird.

§. 7.

Dieses Urfaktum des geistigen Lebens ist demnach Ein und Dasselbe mit dem Satze: Ich bin, oder vielmehr der Satz: Ich bin, ist nur das historische Denkmal jenes Urfaktums, wodurch dasselbe in dem geistigen Seyn so angehalten und aufbewahrt wird, daß es als Anfangspunkt für das gesammte Geistesleben sich aufstellen läßt. Wird aber eben durch das Ich bin die unmittelbare Besonderung ausgedrückt, welche in jenem Urfaktum sich begiebt, wird ferner durch die Besonderung (§. 6.) zugleich und nothwendig ein Nichtich gesetzt, welches ausgeschlossen bleibt, und nennt man endlich das besonderte Ich Subjekt (Subjektivität), das ausgeschlossene Nichtich Objekt (Objektivität); so gilt die Folgerung: Der Satz, Ich bin, kann als Grund der Subjektivität und Objektivität betrachtet werden.

Anm. Erinnerung an den berühmten Satz des Cartesius: Cagito, ergo sum. Unrichtigkeit desselben.

§. 8.

Alles Leben oder alle Thätigkeit des menschlichen Geistes beruhet auf dem Urfaktum des Besonderns und Ausschließens oder auf dem Gegensatze zwischen Ich und Nichtich, Subjektivität und Objektivität (§. 7 und 8). Da aber eben das Bewußtwerden dieses Gegensatzes die Wurzel des eigentlichen Erkennens ist, indem dasselbe lediglich in dem Auffassen des Fürsich- und Außersichseyns besteht; so gilt die zweite Folgerung: Der Satz, Ich bin, kann als Grund alles eigentlichen Erkennens angesehen werden.

§. 9.

Das bloße Erkennen, als das Auffassen und Bemerken des Fürsich- und Außersichseyns (§. 8.), bietet dem Bewußtseyn also zunächst den allgemeinen Gegensatz dar zwischen dem Ich und Nichtich, welcher sich bei einem fortgesetzten Entgegenstellen in mannichfache besondere Gegensätze gleichsam auflöst. So entsteht aus der ursprünglichen Zweiheit eine Vielheit, oder vielmehr eine vervielfältigte Zweiheit; denn eigentlich stellt sich das Ich bei der Vielheit jedem Einzelnen als seinem Nichtich besonders entgegen, indem nur durch solche vereinzelte Entgegenstellung Kenntniß von jedem Einzelnen im Bewußtseyn erzeugt wird.

Anm. Weitere Erörterung dieses Gegensatzes und dadurch genauere Analysirung und Erklärung des Akts des Erkennens selbst.

§. 10.

Das Erkennen kann mithin an sich nur einen Ursprung haben — aus dem Bewußtseyn oder, weil dieses mit dem Grundsatze: Ich bin sein eigentliches Wesen zu allererst ausspricht, dieser Grundsatz aber den

ganzen Menschen in seiner Besonderheit darstellt, aus dem gesammten Wesen des Menschen selbst.

Anm. Unrichtigkeit eines strengen (philosophischen) Unterscheidens zwischen Sinnen- und Vernunfterkenntniß [Empirismus und Rationalismus, wovon weiter unten.] Schädlichkeit solcher durchgeführten Unterscheidung. Daher Einseitigkeit so vieler Systeme. Einseitiger Empirismus, einseitiger Rationalismus [als solcher Noologismus]; desgleichen einseitiger Realismus und einseitiger Idealismus. Es kann kein eigentlich reines Sinnenerkennen geben, denn es giebt gar kein Erkenneu ohne Bewußtseyn also ohne den Geist. (Thiere erkennen genau genommen nicht). Eben so giebt es auch kein Erkennen durch irgend ein gesondertes Vermögen des Geistes z. B. durch Verstand, Einbildungskraft, Vernunft. Wahres Erkennen, als aus dem Bewußtseyn stammend, ruhet auf des Menschen gesammter Persönlichkeit, wovon das Bewußtseyn den zusammenhaltenden Mittelpunkt bildet, ohne welchen die einzelnen sogenannten geistigen Vermögen oder Kräfte, als Punkte der Peripherie, aufhören müßten, einen und denselben Cirkel — hier den persönlichen Menschen — darzustellen. Bei jedem Akte des Erkennens ist also der ganze menschliche Geist nach seinem innersten Wesen thätig; nur nach der größeren oder geringeren Anstrengung der Reflexion scheint bald mehr der Geist, bald mehr die sogenannte Sinnlichkeit hervorzutreten. Von der geistigen Thätigkeit gilt ganz eigentlich das Horazische:

— — — — — Alterius sic
Altera poscit opem res et conjurat amice.

Hor. ar. p. v. 410.

§. 11.

Es liegt in der Natur des geistigen Lebens, daß es, einmal zur Thätigkeit erwacht, nicht mehr ruhet, sondern in seinem Erkennen unaufhörlich weiter schreitet. Von der allgemeinen Zweiheit kommt es zur Vielheit (§. 9.), in dieser selbst steigt es von Graden zu Graden, von dem Einfachern zum Mehrfachern so weit, bis es zu einer Allheit gelangt, d. h. bis es das Ich

mit dem Nichtich nicht vereinerleiet (identificirt), sondern als ein Ganzes zusammenfaßt, gewissermaßen eine große Subjektivität bildet, um dazu ein Objekt zu finden, welches einen solchen Gegensatz mit dem Allsubjekte darstellen möge, daß die Vielheit wieder zu einer allgemeinen, aber nicht neuerdings in Vielheit auflösbaren, sondern gleichsam ursprünglichen Zweiheit zurückkehre. Dieser Urgegensatz, diese Urzweiheit erzeugt die Idee des Endlichen und Unendlichen, der Welt und des Himmels, des Entstehens, Vergehens (Daseyns) und Seyns, der Wirkung und Ursache, des Zeitlichen und Ewigen, des Zufälligen und Nothwendigen, des Bedingten und Unbedingten, des Relativen und Absoluten.

Anm. Weitere Darstellung des allmähligen Fortschreitens des Erkennens von dem nächsten Dualismus zu jenem ursprünglichen. Besondere Nachweisung der Art dieses Urgegensatzes, als welche die der Abhängigkeit und Unabhängigkeit ist.

§. 12.

Das Erkennen zeigt sich also nach den vorhergehenden Erörterungen durchweg als ein Unterscheiden (mit Bewußtseyn), als ein Auffassen der Besonderung und Ausschließung, oder als eine strenge Folgenentwickelung des Ursatzes: Ich bin. Daher ist aber auch eben da, wo diese Entwickelung endet (§. 11.), das Ende seiner Thätigkeit, aber nicht das Ende der geistigen Thätigkeit überhaupt. Vielmehr ist letztere durch das beständige Dualisiren oder durch das unaufhörliche Geschäft der Reflexion erst ganz vorzüglich angeregt und zu einer ganz besondern Thätigkeit angetrieben worden. Diese kündiget sich nämlich in dem Streben an, die Reflexion, als die Quelle des Erkennens, aufzugeben, und die da-

durch entstandene Entzweiung oder Disharmonie erst dem obersten oder Urgegensatze nach (zwischen der Allheit und ihrem höchsten Objekte, dem Absoluten) dann den *einzelnen* Gegensätzen nach (zwischen dem Ich und *Nichtich*, dem Ich und der Vielheit) wiederum *beizulegen* und zu derjenigen Einheit durch Begreifen zurückzukehren, welche vor dem Erkennen im dunkeln Gefühle als Religion bei uns statt fand.

Anm. Mündliche Erörterung dieses Cyklus der Geistesthätigkeit. Einige vorläufige Bemerkungen über das Gefühl. Seine Stimme und Bedeutung in der Philosophie. [Die weitere Ausführung gehört theils in die Anthropologie, theils in die Pneumatologie, und muß in diesen Disciplinen vorkommen.] Unterschied zwischen Erkennen und Begreifen. Jenes besteht nach dem bisher Gesagten nur darin, daß dem Bewußtseyn vermittelst der Auffassung des Gegensatzes, welcher durch Besonderung und Ausschließung sich erzeugt, das Daseyn irgend eines Objektes kund wird, keinesweges aber in einem Allumfassen des Objekts nach seinem Wesen oder seinen Eigenschaften in dem Allverbande der Einheit. Begreifen dagegen besteht darin, daß dasjenige, was durch die einzelnen Erkenntnißakte seinem Daseyn nach sich immer mehr hervorgehoben hat, nun unter das Verband der Gesetzeseinheit gestellt wird. Es ist ein Ordnen des Einzelnen unter allgemeine Gesetze. So erkennt man ein Objekt in der Ferne, ohne es darum zu begreifen, d. h. man wird dessen Daseyn inne, ohne es seinem Ganzen nach der Reflexion zu entnehmen und in eine Ordnung zusammen zu fassen. Man wird einwenden, daß dieses Begreifen doch nur durch's Erkennen statt finde, daß mithin Begreifen nur ein deutlicheres Erkennen sey. Allein hierauf läßt sich leicht dadurch antworten, daß beim Erkennen an sich ganz und gar von keinen Graden (der Deutlichkeit) die Rede seyn kann, indem dasjenige, was man so nennt, weiter nichts ist, als eine Folge von einfachen Erkennungsakten bei derselben Sache. Denn jede Offenbarung einer neuen Eigenschaft ist nur eine Wiederholung

des Erkennens, d. h. das Daseyn derselben wird dem Bewußtseyn dadurch kund, daß in ihm durch den Akt der Reflerion, oder der Besonderung und Ausschließung, eine Vorstellung von einem Vorhandenseyn außer ihm erregt wird. Eine Sache begreifen, indeß will so viel sagen, dieselbe nach den erkannten Eigenschaften umfassend an eine bestimmte Stelle in der Allheit so versetzen, daß sie mit dieser unter die Einheit sich bringen läßt.

§. 13.

Der Geist steigt aber selbst von dem Begreifen noch eine Stufe aufwärts. Sein Ziel ist nicht das Erkennen (§. 8.), denn dieses trennt ohne zu vereinigen, noch das Begreifen (§. 12.), denn dieses zeigt nur den Weg zur Wiedervereinigung des Besonderten mit dem Ausgeschlossenen. Der über alle Akte, über alle Unruhe erhabene, in sich und mit den Dingen außer sich abgeschlossene Frieden des geistigen Gesammtseyns, das Bewußtseyn der in der Einheit ausgeglichenen Allheit ist des geistigen Strebens höchstes Ziel. Dieses Ziel spricht sich aus in dem Worte Wissen.

§. 14.

Das Wissen in seiner wahren, so eben angegebenen Bedeutung ist also durchaus auf eine Ganzheit (Totalität) der geistigen Bestrebungen gerichtet und zwar so, daß dem Geiste der Gegensatz zwischen ihm und den Dingen außer ihm als eigentlicher Gegensatz aufhört (zu einer Allheit wird), und daß das Daseyn dieser Allheit (seiner selbst in Verbindung mit den Dingen) vermittelst einer harmonischen Ansicht als wohlbegründet durch ein Absolutes (ein Urseyn) erscheint. Mit andern Worten: Wissen ist die innerste Ueberzeugung des Geistes, daß allem Daseyn (aller Subjektivität und Objektivität) ein wahrhaftes Seyn, allem Erkennenden

und Erkannten eine Wesenheit, kurz allen Erscheinungen und Veränderungen eine beharrliche, ewig begründete Realität (Wirklichkeit) zum Grunde liege.

Anm. In dem Wissen ist also die Relativität und Absolutheit, das Endliche und Unendliche als streng geschiedener Dualismus aufgehoben. Das Endliche, als das Viele und Mannichfaltige, ist selbst das Unendliche, das Relative das Absolute, nicht insoferne der Dualismus in Identität, sondern in Monismus, nicht in eine innere, einfache Unität, sondern in eine verbindende Union, nicht in eine Einerleiheit, sondern Einheit sich auflöst. Alles menschliche Erkennen und Begreifen, in welchem Fache, in welcher Beziehung, in welcher Disciplin (positiver oder nicht) es seyn mag, muß zum Wissen werden, wenn es in der That fruchtbar und der Menschheit förderlich seyn soll. Es wird aber zum Wissen dadurch, daß es von der Besonderung, in welcher es zuerst aufgefaßt worden, sich losmacht und an die harmonische Grundansicht sich anschließt. So Medicin, so Geschichte, Rechtslehre (positive und natürliche), Theologie u. s. w. Vgl. Plat. in Phileb. Vol. IV. ed. Bip. p. 311., wo er über diesen Gegensatz und die Wechselbeziehung des Ansichseyenden (Ταυτα και ὡσαυτως ὀντα ἀεὶ) und des Werdenden redet.

Darstellung und Kritik der All-Einslehre (Identitätslehre) nach ihren verschiedenen Erscheinungen. Orphisch-indische, neuplatonische, besonders spinozistische und schellingische All-Einslehre. Es liegt dabei eine radikale Selbsttäuschung zum Grunde.

§. 15.

Ist also dem Geiste jenes höchste Ziel, das Wissen, nothwendig vorgesteckt; so ist es eine natürliche Folge, daß er durch ein immerwährendes Streben zu demselben zu gelangen angetrieben wird. Dieses Streben heißt Philosophiren.

Anm. Im Grunde muß also jeglicher Mensch, bei dem das geistige Leben erwacht ist, philosophiren. Und so geschieht

es wirklich. Denn kaum dürfte man irgend einen einzelnen (sich selbst bewußten, geistigthätigen) Menschen, oder ein Volk nahmhaft machen können, wo jenes Streben sich nicht äußerte. Dieser sucht sich den Dualismus durch die Ansicht eines sogenannten gesunden Menschenverstandes, jener durch höhere Spekulation der Vernunft aufzulösen. Wo beide nicht hinreichen wollen, da muß der Glaube den Knoten zerhauen, den zu lößen, die Kraft oder die Beharrlichkeit fehlt. Uebrigens hat Schelling darin Recht, daß er behauptet (Denkmal rc. S. 65): „Es ist eine Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube (der bis jetzt bloß Glaube war? —) sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre." Vgl. auch Hegel, System der Wissenschaft. Vor. VI. [Von der Religion und ihrem Verhältnisse zur Philosophie weiter unten.]

§. 16.

Wird und kann dieses Streben nie aufhören, wird und kann Niemand für Andere zugleich das Ziel erreichen, sondern muß Jeder selbst die Wanderschaft von vorn an beginnen, wenn er nicht zum bloßen Gläubigen werden will, kann höchstens der Eine dem Andern nur das Tagebuch seiner eigenen Reise als Mittel zu besserer Orientirung darbieten; so erklärt sich daraus, daß es nie ein Allwissen [als abgeschlossenes, der Extension nach unendliches, das gesammte Seyn mit all seinen Modificationen erschöpfendes Wissen (Pansophie)] für den Menschen geben könne, sondern nur ein intensiv abgeschlossenes, welches den Mittelpunkt für einen Umkreis bildet, der sich bis in's Unendliche erweitern läßt, so daß dieses intensiv abgeschlossene Wissen der Erklärungs- und Einigungspunkt alles neu hinzukommenden ist, welches indeß nur als Kenntniß betrachtet werden muß, die sich durch ihr Anschließen allererst in Wissen verwandelt. Das Wissen, wo es sich einmal gestaltet hat, ist unwandelbar seinem Wesen nach.

Anm. Man kann sich die Sache vielleicht dadurch deutlich machen, daß man sich einen glatten Wasserspiegel denkt, in welchen ein Stein geworfen wird. Die Stelle wo der Stein die Fläche erreicht, ist das Centrum für alle Kreisungen, die auf der Fläche durch die Berührung entstehen. Alle schließen sich an diesen Mittelpunkt, als den ihrigen, an, alle lassen sich aus demselben beschreiben. Es ist also der intensive Zusammenhang für jede mögliche extensive Erweiterung des ursprünglichen Kreises ein für allemal festgestellt worden.

§. 17.

Hieraus ergiebt sich, was Philosophie sey. Sie ist das ewig Ruhende des in's Unendliche sich Bewegenden, sie ist jenes intensiv Abgeschlossene, an das sich jede extensive Erweiterung als an den zusammenhaltenden Mittelpunkt knüpft, sie ist der Grundton und Grundtakt, auf den sich alle Harmonie der Ansichten und Kenntnisse bezieht, wodurch letztere überhaupt zur Harmonie im fortlaufenden Spiele des geistigen Lebens sich gestalten. Die Philosophie zeigt mithin das wohlgeordnete Ganze der Resultate des Philosophirens, oder sie enthält das Grundwissen, als eine in sich abgeschlossene Totalität, zur Vereinigung und Erklärung aller möglichen Kenntnisse im Reiche der Dinge. Oder: Philosophie ist die Wissenschaft des Wissens.

Anm. 1. Durch diese stufenweise Hinleitung auf den eigentlichen Begriff der Philosophie hat sich erwiesen, daß der Satz: Ich bin, der eigentliche Ursatz der Philosophie selber ist. Daher es natürlich, ja nothwendig ist, daß die philosophische Untersuchung zunächst mit dem Geiste oder mit der Selbsterkenntniß beginne, doch so, daß der einmal unauflösliche Zusammenhang mit allen übrigen Dingen (dem Nichtich), in welchem das Ich während der Reflexion über sich selbst verbleiben muß, und von welchem es in jedem Momente des Selbsterfor-

schens und Selbstdenkens bedingt wird, nicht außer Acht gelassen werde. Denn kein Ding existirt in absoluter Besonderheit, mithin ist seine wahre Existenz nicht die ideale, d. h. die außer dem Wesenverbande durch eine bloße Verstandesabstraktion aufgefaßte und von der Einbildungskraft im gewissen Sinne verkörperte, sondern die reale, d. h. diejenige, welche ihm in der Allheit (dem Universum) zukommt. Denn die Verbindung der Dinge ist so innig und durchgreifend, daß man sagen darf, sie gehöre zu dem Wesen jedes Individuums, als welches selbst in seinem Fürsichseyn durch ein Außersichseyn erhalten wird. Ohne Objekt kein Subjekt, ohne Universum kein Individuum.

Daher ist es ein Fehler, welchen sich freilich sehr große Philosophen haben zu Schulden kommen lassen, die philosophischen Systeme mit dem äußerlichen Seyn, und nicht vielmehr mit dem eigenen geistigen in sich selbst (mit dem Geiste) anzufangen. So die jonische Schule, ja, fast alle Philosophen vor Sokrates. Erst seit ihm nahm die Philosophie mehr den Auslauf von dem, was ihr das Nächste ist. So fing auch Spinoza seine Untersuchungen auf jene verkehrte Weise an. B. d. Spinoza Opera Vol. II. ed. Pauli. Der gelehrte Herausgeber macht auf diesen Uebelstand in der Philos. des Spinoza mit Recht aufmerksam. S. vol. II. p. V.) Prüfung der vorzüglichsten philosophischen Systeme in dieser Hinsicht, besonders des platonischen, aristotelischen, spinozistischen kantischen, fichte'schen und schellingischen.

Anm. 2. Läßt sich der Begriff der Philosophie vor dem Philosophiren selbst aufstellen, oder ist er allererst ein Resultat der Philosophie selbst? wie z. B. Schelling behauptet (System des transcendent. Idealism. S. 32., auch Jakob, Grundriß der allg. Logik S. 22. (3e Ausg.) — Die Antwort muß für die erste Hälfte der Frage bejahend ausfallen. Hat nicht der Künstler zuvor die Idee des beabsichtigten Kunstwerks, und muß er sie nicht haben, wenn ihm sein Werk gelingen soll? Werden wir wahrhaft wissenschaftlich philosophiren, wenn wir, des Begriffs der Philosophie selber unkundig, des festen Ziels entbehren? — Viele einseitige Systeme sind (oft durch

ausgezeichnete Denker) daher entsprungen, daß der Begriff der Sache selbst zu schwankend oder zu beschränkt gefaßt wurde. Ein merkwürdiges Beispiel ist die kantische Philosophie.

Anm. 3. Soll man den Namen Philosophie beibehalten, oder ihn mit einem andern vertauschen, wie einige Neuere versucht haben? — Man behalte den alten Namen bei. Gründe dafür. Beachtenswerthe Stelle beim Seneka (ep. 89). Sapientia perfectnm bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit. Philosophia unde dicta sit, apparet; ipse enim nomine fatetur. Quidam sapientiam ita finierunt, ut dicerent eam divinorum et humanorom scientiam. Da dieses Letztere, als eigentliche Aufgabe der Philosophie der Extension nach nie wird erreicht werden; so ergiebt sich schon daher die Zweckmäßigkeit des verjährten Namens. Ueber den Ursprung des Namens s. Cic. Tus. qu. V. 3.

Anm. 4. Das Wort Wissenschaft wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Gewöhnlich versteht man darunter ein abgeschlossenes, in sich nach sichern Principien zusammenhängendes Ganze verwandter Kenntnisse. In dieser Bedeutung kann man das Wort auch in der Mehrzahl nehmen. Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχην aber ist das eben erklärte Wissen selbst, und man könnte demnach die Philosophie auch so definiren: Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaft. Bei den griechischen Philosophen findet man jene beiden verschiedenen Bedeutungen des deutschen Worts oft durch das Wort ἐπιςημη ausgedrückt, oft aber werden hier die verschiedenen Bedeutungen auch durch verschiedene Ausdrücke gegeben z. B. νȣς, σοφια, ἐπιςημη. S. Plato in Charmid. ed. Bip. T. V. p. 132 et 133, wo vorzüglich die Bedeutung des Worts ἐπιςημη erklärt wird. Cf. Phaedor tom. I. p. 150 et 151. P. 151. besonders wird das το ἐιδεναι ungefähr in demselben Sinne gebraucht, wie oben das Wort Wissen gebraucht worden ist. Vgl. de repub. VI. et VII. Aristoteles Ethic. ad. Nico. l. VI c. 6, wo die Bedeutung der drei obgenannten Wörter nach des scharfsinnigen Denkers Weise streng begrenzt erscheinen. Hier entspricht νȣς so ziemlich der Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχην, ἐπιςηπη mehr der

Wissenschaft, insoferne sie ein zusammenhängendes Ganze von Kenntnissen vorstellet. S. ferner Arist. Eth. ad Nicom. l. VI. C. 3. In dieser Stelle hat er sich über die ἐπιςημη als Wissenschaft vorzugsweise deutlich erklärt. Analyt. post. I, 33 gegen das Ende.

Anm. 5. Darstellung und Prüfung der vorzüglichsten Definitionen der Philosophie.

§. 18.

Da die Philisophie nach dem vorhergehenden §. die Wissenschaft des Wissens ist, dieses aber als Endziel allen geistigen Bestrebungen vorschwebt und ihnen allererst Bedeutung, Haltbarkeit und Grund ertheilt; so ergiebt sich daraus, wie durch die Philosophie die Dinge überhaupt aufhören, für den Menschen bloße Erscheinungen, leerer Schein oder gänzlich unverstandene Räthsel zu seyn. Man könnte die Philisophie daher auch die Wissenschaft des Wesenhaften, des Urseyns nennen.

Anm. Beiläufige Erklärung des Wesens und Seyns. Unterschied zwischen Seyn und Daseyn. Vergleichung des Platonischen Ausdruks ὀντως ὀν im Gegensatze mit φαινομενον. So sagt auch Aristoteles [Meta l. III. c. 1.] ἐςιν ἐπιςημη τις, η θεωρει το ὀν ᾑ ὀν.

§. 19.

Das Wesen der Dinge und das Wissen um dasselbe ist demnach die Grundlage aller Gewißheit des menschlichen Denkens und Handelns, der gesammten Humanität. Ist aber eben diese Gewißheit nichts Anderes als das Wahre, ist mithin das Wissen selbst die Grundbedingung des Wahren oder auch das Ansichwahre; so könnte man endlich die Philosophie füglich auch die Wissenschaft der Principien des Wahren oder die Wissenschaft des Urwahren, des Ansichwahren nennen.

Anm. Aristoteles sagt [Met. l. XI. c. 1.]: Οτι μεν ἡ σοφια περι ἀρχας ἐπιστημη τις ἐστι, δηλων ἐκ των πρωτων. Ferner erklärt er die Philosophie auch für die Wissenschaft des Ansichwahren. [Met. l. II. c. 1.] ὀρθως δε ἐχει και το καλεσαι την φιλοσοφιαν ἐπιστημην της ἀληθειας θεωρητικην.

Bemerkungen über den Begriff des Wahren. Einseitigkeit der gewöhnlichen Erklärung und schädliche Folgen oder Verwirrungen für die philosophischen Untersuchungen. Daher z. B. Einige behauptet haben, es könne für den Menschen keine absolute sondern nur eine relative Wahrheit geben. Eine relative Wahrheit im philosophischen Sinne aber ist ein Unding und so gut wie keine; denn sie giebt den geistigen Bestrebungen wie der gesammten menschlichen Existenz keine Gewißheit, und doch ist diese das Ziel alles philosophischen Strebens. Von dem starren Unterschiede, den man häufig zwischen den verschiedenen Arten der Wahrheit gemacht hat, besonders aber daher, daß sie oft für etwas bloß Subjektives ausgegeben wurde, ist es denn auch gekommen, daß so viele Systeme sich höchst unbefriedigend zu einer durchaus subjektiven Einseitigkeit hinneigen. Man erklärt die Philosophie häufig nur für die Wissenschaft von den Gesetzen der Geistesthätigkeit, für eine bloß subjektive Erkenntnißlehre, und geräth so nothwendig auf einen äußerst beschränkten Rationalismus, welcher, die Subjektivität und Objektivität streng auseinander haltend, mit emsiger Genauigkeit das geistige Seyn zergliedert, ohne daran zu denken, daß nur im lebendigen, innig zusammengehaltenen Allleben (nicht in der absoluten Identität) Gewißheit, Wissen, Wahrheit, Harmonie und Frieden — das Ziel der Philosophie sich auffinden läßt. Dieses ist besonders bei einigen neuern Philosophen der Fall, die, im Ganzen der Bahn der kritischen Philosohie folgend (obgleich sie es ableugnen wollen), in einen matten psychologischen Empirismus verfallen, den sie uns freilich als einen neugebornen und wohlgewappneten Rationalismus anzupreisen sich bemühen. Auf diese läßt sich anwenden, was Plato über die Nichtphilosophen sagt: [Φιλοσοφοι

μεν οἱ τȣ ἀει κατα ταυτα ὡσαυτως ἐχοντος δυναμενοι ἐφαπτεσθαι] οἱ δε μη, ἀλλ' ἐν πολλοις και παντως ισχȣσι πλανωμενοι οὐ φιλοσοφοι. Daß der Mensch zur eigentlichen absoluten Wahrheit an sich kommen könne und wie, darüber spricht Plato ganz besonders im Phädo. Ed. Bip. Vol. I. p. 149 — 152 — Ueber die Wahrheit in dem wahrhaft philosophischen Sinne redet Aristot. unter Anderm (Met. l. II. c. 1.), wo er am Ende sagt: ὡσθ' ἑκαστον ὡς ἐχει τȣ εἶναι οὑτω και της ἀληθειας. Gegen die Erklärung der Wahrheit als etwas bloß Subjektiven spricht er an mehreren Stellen, ganz entschieden aber (Met. l. IX. c. 10.), wo er sich unter Anderm durch folgendes Beispiel deutlich macht. Ου γαρ δια το ἡμας οἰεσθαι ἀληθως σε λευκον εἶναι, ἐι συ λευκος, ἀλλα δια το σε λευκον εἶναι, ἡμέις οἱ φαντες τȣτο ἀληθευομεν.

§. 20.

Aus dem eigentlichen Begriffe der Philosophie fließt die richtige Folge, daß dieselbe ihrem Wesen nach nur Eine seyn könne. Sie ist das Wissen selbst, die Lehre von den Principien des Wahren, die Wissenschaft des Urwahren (§. 19.). Das Wissen, als solches, das Wahre an sich, ist nur Eines. Getheilt und getrennt genommen, verliert das Eine, wie das Andere seine Bedeutung — es kann nur eine einzige Grundlage der Gewißheit für das geistige Leben, wie für das Daseyn überhaupt geben. Auch ist der Geist selbst nur einer und derselbe, alle seine sogenannten Vermögen sind einzeln nur in der logischen Abstraktion und der Einbildung, nicht wirklich vorhanden; alle werden getragen von einer untheilbaren, innigen Gesammtkraft. Mithin ist die Einheit der Philosophie dem Gegenstande (Objekte), wie dem philosophirenden Geiste (Subjekte) nach über allen Zweifel gestellt.

Anm. Vgl. Aristot. (Met. l. XI. c. 1, 2 et 3.). Treffend und schön spricht Seneka über diese Einheit der Philosophie (Ep. 89.) Utinam, quemadmodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum. Profecto enim omnes mortales in admirationem sui raperet, relictis his, quae nunc magna magnorum ignorantia credimus. Hierhin gehört auch der bekannte Ausspruch des Cicero (pro Archia poet.): Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur. Unter den Neuern haben sich Viele über diese Einheit der Philosophie kräftig und scharfsinnig ausgesprochen. Besonders dürfte darin nicht das geringste Verdienst der schellingischen Identitätslehre bestehen, daß sie auf diese nothwendige Bedingung alles wahrhaften Philosophirens nachdrücklich hingewiesen hat. Cf. Heracl. ap. Plut. Is. et Os. VII. p. 502. ed. Reisk.

Aus dieser innerlichen Einheit der Philosophie, welche von Vielen fälschlich als ein bloßes Ideal aufgestellt wird, da jeder wahrhafte Selbstdenker sie wirklich so auffaßt, folgt nun aber nicht, daß man einerseits die Philosophie zum Behuf der Untersuchung nicht nach verschiedenen Seiten betrachten dürfe (s. weiter unten), und daß es andererseits nicht mehrere philosophische Systeme geben könne. Denn diese sind nur als eben so viele Beiträge anzusehn, die eine Philosophie immer mehr zu vervollständigen oder auch als solche deutlicher darzustellen. Stammen sie aus wahrhaftem Selbstdenken, sind sie mithin original, nicht bloße Zusammenstückelungen oder eklektische Aggregate, die des innersten Geistes belebender Hauch nicht durchdringt und beseelt, oder gar offenbar falsche Behauptungen; so liegt in ihnen so gewiß ein echtes philosophisches und zwar der ursprünglichen Einheit ganz zusagendes Moment, als der menschliche Geist in seiner wesenhaften (originalen) Thätigkeit überall Wahrheit erzeugt und überall auch derselbe ist. Eine sehr passende Stelle findet sich hierüber beim Aristoteles (Met. l. II. c. 1.), wo er sagt: μητε αξιως μηδενα δυνασθαι τυχειν αυτης, [sc. αληθειας, wovon kurz zuvor im Kap. die Rede war]

μητε παντας ἀποτυγχανειν, ἀλλ' ἑκαστον λεγειν τι περι της Φυσεως (sc. ἀληθειας) και καθ' ἑνα μεν μηδεν ἢ μικρον ἐπιβαλλειν αὐτῃ· ἐκ παντων δε συναθροιζομενων γινεσθαι τι μεγεθος.

Daher ist es ein Beweis von Unphilosophie und gemeiner Ansicht der Dinge wie des Wissens, wenn man die Philosophie selber verdammen und verwerfen will, weil nicht Einer die Eine ganz vollendet darzustellen vermag, oder weil Verschiedene auf eine verschiedene Weise zu dem Endziele streben. Man vergißt, daß das Individuum sich nie von dem Verbande losmachen kann, in dem es nun einmal zum Ganzen steht, mithin nicht von seinem eigenthümlichen Wesen, wodurch es zum Individuum wird. Allein so wie diese verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Individualitäten doch wiederum im Grunde nur eine Urwesenheit haben, nämlich die Allheit, das Ganze selbst (als welches nur die innigste Totalität aller Einzelheiten so darstellt, daß diese darin zur Einheit werden); eben so muß und wird die Eigenthümlichkeit eines jeden einzelnen (wahrhaften) Philosophen in dem Grundganzen (der einen Wahrheit, dem einem Wissen) zu einer gemeinschaftlichen Urwesenheit (wovon jene Eigenthümlichkeiten im gewissen Sinne nur Modifikationen sind) sich vereinigen. (Vgl. §. 14.).

§. 21.

Jene nothwendige, innere Einheit der Philosophie begründet nun eben dadurch zugleich eine eben so strenge Einheit der Form, oder diese gehört vielmehr so eng verbunden zu der Vollendung der Ersten, daß nur in ihr und durch sie das eine Wesen der Philosophie aufgefaßt und für das geistige Leben festgehalten werden kann. Diese Einheit der Form ist das System.

Anm. Die Philosophie, als wissenschaftliche Totalität, steht nach ihren einzelnen Momenten so fest und nothwendig in beständiger innerer Wechselbeziehung, daß jedes Einzelne, aus dem Ganzen Losgerissene, zufällig ist, und alle Bedeutung für das Wissen verliert. Denn der Geist,

als der Grund der Wissenschaftlichkeit und des Systems, drückt seine ihm eigenste Totalität jedem Erzeugnisse aus sich so kenntlich auf, daß man sagen kann, in dem wissenschaftlichen Systeme sey er selbst gleichsam abgeprägt, oder im ähnlichsten Schattenrisse abgebildet. Diese strenge Einheit der Philosophie im Wesen und in der Form muß um so nachdrücklicher beachtet und nach ihrer Nothwendigkeit dargestellt werden, als daher offenbar wird, daß das gewöhnliche fragmentarische, kümmerlich zerbröckelte Studium derselben nur zur wahren Unphilosophie führen kann. Daher im Gebiete der Philosophie so viel zweckloses, wildes Treiben in unsern Tagen, so viel seichtes und leeres Gerede ohne Kopf und Fuß (vanae finguntur species; ut nec pes nec caput uni reddatur formae, nach Horaz).

So wie's aber nach §. 20. ungeachtet der einen innern Wesenheit der Philosophie verschiedene eigenthümliche Versuche oder Beiträge zu dem einen Wissen geben kann; eben so kann es, ja muß es auch verschiedene systematische Formen geben. Denn, so wie die ganze Philosophie strenges System erfordert; so auch die einzelnen, wirklich (§. 20. Anm.) philosophischen Beiträge. Ohne jene Form würden sie anfhören, dieses zu seyn. Die Philosophie gleicht ziemlich einem mächtigen (etwa altrömischen oder gothischen) Baue, welcher in seiner innersten Einrichtung nur durch Gewölbe zusammen hält, so, daß mehrere derselben, in- und nebeneinander geschoben, das Ganze bilden und tragen. Jeglicher Stein hat Wirksamkeit und Bedeutung in dem Gewölbverbande; losgerissen aber wird er so unwichtig wie jeder andere ungenutzte Bruchstein. Ferner hat jedes einzelne Gewölbe nur Bedeutung in Beziehung auf alle übrigen und auf das Ganze in enger Wechselverbindung; allein stehend würde es ziemlich kraft- und wirkungslos bleiben. Wäre das Einzelne nur aufs Gerathewohl in jeder zufälligen, fragmentarischen Gestalt eingeschoben, so müßte auch das Ganze äußerst gebrechlich seyn und selbst nur als ein großes, haltungsloses Aggregat erscheinen.

Im Grunde also giebt es nur eine Philosophie, nur ein oberstes Princip für ihre Wissenschaftlichkeit,

mithin nur ein System. Aber es kann verschiedene Modifikationen in dem Einen geben, welche das Eine und Ganze offenbaren und veranschaulichen.

§. 22.

Ist gleich der menschliche Geist in sich selbst nur einer, und stellt sich mithin sein Wesen nothwendig als eine innigst vereinigte Totalität dar; so kann es doch nicht verkannt werden, daß er zugleich die wundersame Eigenschaft besitzt, durch die Reflexion sich selbst, eben so wie die Dinge ausser sich, zum Gegenstande des Erkennens zu machen, oder seine eigene Subjektivität als Objektivität im Bewußtseyn aufzufassen, auf diese Weise sein eigen Wesen zu begreifen und mithin in aufsteigendem Streben über sich selbst zu philosophiren. Da es aber Eigenthümlichkeit alles Erkennens ist, durch Besonderung und Ausschließung Kunde von dem Daseyn der Dinge zu erhalten, da es demzufolge trennend verfährt, um eine dunkele, bloß gefühlte Einheit zu einer deutlich erschaueten im Wissen — in der Philosophie — zu führen; so ist es natürlich, daß die geistige Thätigkeit, indem sie auf diese Art gegen sich selbst gerichtet ist, auch den Geist sowohl in seinem Wesen, als auch in seiner Verbindung mit der Allheit durch den Akt des Besonderns und Ausschließens nach einzelnen Momenten zu erkennen strebt. So stellt sich denn das ursprünglich Eine in der Reflexion als in besondere Zweige zerspaltet dar, ohne darum der Wirklichkeit nach aufzuhören, Eins zu seyn; ungefähr eben so, wie der ursprünglich eine Strahl des Lichts durch das Prisma in mehrere geschieden wird, um so die Natur des Ganzen durch künstliche Trennung zu begreifen. Jene verschiedenen Zweige, in welche nun der Geist gleichsam durch das Prisma der Reflexion

zerlegt wird, nennt man **Vermögen** oder **Kräfte** desselben.

Anm. Ist dieses Verfahren, das Wesen des Geistes kennen zu lernen und dadurch über ihn zu philosophiren, offenbar etwas bloß philosophisches; so ergiebt sich daher, wie unrichtig es sey, die Psychologie zu einer Vorbereitungswissenschaft der Philosophie zu machen (wie bereits oben bemerkt worden), da sie innigst mit der Philosophie selbst verwebt ist und einen integrirenden Theil davon ausmacht. Die Unterscheidung zwischen empirischer und rationaler Psychologie, und die darauf begründete Behauptung, daß nur die Erstere als propädeutisch betrachtet werden könne, nicht die Letztere, ist nichtig und stützt sich auf eine bewußtlose Verkennung des innigsten Zusammenhanges des Empirischen mit dem Rationalen. Denn ist es nicht zugleich eine rationale Thätigkeit, ja ein wahres **Philosophiren**, die Seele auch nur nach ihren wirklichen Aeußerungen im Leben zu beobachten? Würde eine solche Beobachtung sich ohne Reflexion anstellen lassen, würde sie ohne philosophisches Verfahren auch nur von Nutzen seyn? Gleich unstatthaft ist nun aber auch eine sogenannte **Fundamentalphilosophie**, als welche, bloß psychologische Resultate umfassend, die Principien der Philosophie angeben soll. Ist es zuvörderst nicht ein Beweis von einer Mißkennung des Wesens der Philosophie, überhaupt nur eine Fundamentalphilosophie aufzustellen? Heißt das nicht eine Philosophie **vor** der Philosophie geben? Soll ja diese allererst doch den Grund für alle übrigen Wissenschaften bauen; wie mag sie das aber, wenn sie selbst noch einer vorbauenden Wissenschaft bedarf? — Fundamentalphilosophie ist ein Widerspruch in adjecto, der für einen Philosophen sehr übel steht. Aber nun vollends die Einseitigkeit der (besonders neuerdings von einigen namhaften Philosophen) versuchten und so genannten Fundamentalphilosophie nach Inhalt und Form. — Man nimmt zur **Grundwissenschaft**, was bloß ein **Zweig** der Gesammtwissenschaft ist, ja, was haltungs- und bedeutungslos dasteht, wie alles relative Wissen, ohne die Kräftigung, die es in dem Gesammtwissen, in der Tota-

lität der Philosophie allererst gewinnt! — Allein so wahr ist die oben geäußerte Behauptung, daß ohne scharfe Begriffsbestimmung der Philosophie selbst, so wie aus Verkennung ihrer innigsten Einheit nichts als schädliche, unphilosophische Einseitigkeiten entspringen müssen.

An dieser psychologischen Einseitigkeit, dem strengen Trennen und starren Auseinanderhalten der sogenannten geistigen Vermögen, krankte auch schon im Keime die kritische Philosophie, die, der Hauptsache nach und streng durchgeführt, eben deswegen nichts als eine kritische Psychologie, nicht aber Philosophie ist. — Eine kritische Philosophie als Philosophie überhaupt ist ein Widerspruch in der Sache selbst.

§. 23.

Durch die im vorhergehenden §. angedeutete Reflexion des Geistes über sich selbst lassen sich stetig und beharrlich vorzüglich drei Grundvermögen desselben auffassen: Gefühl, Verstand und Vernunft.

§. 24.

Gefühl ist das Vermögen unmittelbarer Anschauungen (innerer oder äußerer); Verstand das Vermögen der Reflexion (des bewußten Setzens der Subjektivität und Objektivität, der nächste Grund des eigentlichen Erkennens, des Denkens); Vernunft das Vermögen der absoluten Einheit.

Anm. Unstatthaftigkeit der (sonst) gewöhnlichen Eintheilung der geistigen Vermögen in obere und untere. Daher entspringende nachtheilige Trennung zwischen Sinnlichkeit und Geist, Zwiespalt im einen Menschlichen, Mangelhaftigkeit des Forschens, Einseitigkeit der Resultate. So z. B. die Untersuchungen über Sinnlichkeit, Gedächtniß, Phantasie (Einbildungskraft). Unstatthaftigkeit der Ansicht, nach welcher Gedächtniß und Phantasie, auch Urtheilskraft als besondere Vermögen aufgestellt

werden. Letztere ist lediglich Verstand. Das Gedächtniß ist nichts als ein fortwährend reges Bewußtseyn einzelner Gegensätze von Subjektivität und Objektivität, mithin kein getrenntes, eigenthümliches Vermögen, sondern bloß eine besondere Aeußerung des Verstandes. Thiere haben eigentlich kein Gedächtniß, weil sie kein Erkennen, keine Reflexion haben. Gedächtniß ist Denken. Vorläufige Erklärung des Denkens, als derjenigen geistigen Thätigkeit, wodurch das Bewußtseyn in dem gesammten Geistesleben rege erhalten wird. — Phantasie (wovon einige Anatomen des Geistes seltsam genug noch die Einbildungskraft unterscheiden) kann wiederum als kein eigenthümliches Vermögen betrachtet werden. Denn entweder ist sie eine besondere Aeußerung des Denkens (Gedächtniß oder Erinnerung, sogenannte reproduktive Einbildungskraft), oder sie ist eine solche totale Thätigkeit des Geistes, in der alle Kräfte gleich wirksam sind, so daß der Geist in seiner eigentlichen Virtualität erscheint (Produktive Phantasie, Dichtungsvermögen).

Uebrigens mag man znm Behuf der Philosophie die einzelnen Vermögen hernach weiter sondern; nur für die Philosophie im Ganzen, zur Ergreifung ihres eigenthümlichen Begriffs und Wesens, zur Gestaltung der harmonischen Ein- und Ansicht (des Wissens) soll man sich vor dem vielgespalteten Sondern und Trennen in Acht nehmen. Denn dieses Wissen ist lediglich das Resultat aller Thätigkeiten und Vermögen zusammen genommen. Daher wiederholte Beleuchtung der Behauptung, daß Sinnlichkeit und Vernunft, nach Einigen auch der Verstand, eben so viele einzelne Quellen des Erkennens und Wissens seyen. Es giebt nur eine Quelle für Beide — diese ist der menschliche Geist in seiner Totalität. Abermalige Beachtung der unstatthaften Trennung zwischen empirischen und rationalen Kenntnissen (in philosophischer Hinsicht). Beleuchtung und Berücksichtigung der gewöhnlichen Definitionen der genannten Seelenkräfte, besonders des Verstandes und der Vernunft, welche letztere man nicht mit Unrecht das Vermögen der Ideen, auch des unbedingten genannt hat.

§. 25.

Auf dieser im vorhergehenden §. dargestellten Verschiedenheit der Geistesthätigkeit oder auf der Mehrfachheit der geistigen Vermögen beruhet nun ganz vorzüglich die früherhin (§. 21.) berührte Verschiedenheit der philosophischen Systeme, oder die vielgestaltete Modifikation der einen Philosophie. Denn sowie die subjektive Thätigkeit eines Selbstdenkers nach einem jener drei Grundvermögen besonders hervortritt, muß natürlich auch seine philosophische Ansicht einen besondern Charakter annehmen.

Anm. 1. Dieses Vorwirken eines der genannten geistigen Vermögen kann hinwiederum seinen Grund haben entweder in der natürlichen Eigenthümlichkeit der Anlagen, oder in der Erziehung und Bildung. Außerdem giebt es aber noch andere Ursachen jener Verschiedenheit in den philosophischen Systemen, z. B. Nationalität, Stand der Kultur, Zeitalter u. s. w.

Anm. 2. Die verschiedenen Systeme in der Philosophie pflegen mit besondern Namen nach der jedesmal vorherrschenden Eigenthümlichkeit ausgezeichnet zu werden. Man könnte sie etwa also charakterisiren:

1. Gefühl.	a. Sensualismus. b. Mysticismus.
2. Verstand.	a. Intellektualismus. b. Kriticismus.
3. Vernunft.	a. Noologismus. b. Rationalismus.

Diese hier angegebenen Systeme unterscheiden sich nun wieder unter einander nach andern Hinsichten, besonders nach der Art, wie sie die Untersuchungen aussprechen (Dogmatismus und Skepticismus) oder auch mehr nach demjenigen, was sie behaupten (Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus).

§. 26.

So wie die innere, ursprüngliche Einheit der Philosophie dadurch nicht verletzt oder aufgehoben wird, daß es mehrere Systeme oder Modifikationen derselben giebt; eben so wenig wird sie dadurch aufgehoben, daß man sie Behufs der bessern Forschung nach verschiedenen Rücksichten oder Seiten betrachtet. Man pflegt dieses die Eintheilung der Philosophie zu nennen.

Anm. Unzweckmäßigkeit und schädliche Folgen dieser Benennung. Eingetheilt kann die Philosophie nie werden, ohne daß nicht dadurch die Ureinheit derselben in der Ansicht gefährdet werde. Die Philosophie hat also keine Theile, sondern nur besondere Disciplinen.

§. 27.

Wie aus der bisherigen Darstellung der Philosophie klar werden muß, kann es für ein glückliches Philosophiren und mithin für das Gedeihen der Philosophie selbst kein größeres Hinderniß geben, als Verkennung ihrer innigsten Einheit. Es wird mithin nur diejenige Art, dieselbe nach verschiedenen Rücksichten oder Seiten zu betrachten, die zweckmäßigste, ja einzig zulässige seyn können, welche zum Behufe der Untersuchung deutlich genug verfährt, ohne jene wesentliche Einheit gewaltsam zu zerstören oder wenigstens in die Gefahr zu bringen, beim Fortgange des Forschens außer Acht gelassen zu werden. Diese Art aber scheint nur dadurch zu gelingen, daß sie, von der deutlichen Ansicht der Einheit der Philosophie oder von ihrem eigentlichen Begriffe ausgehend, durch stufenweises Fortschreiten zu derselben, wie von selbst und nothwendig, zurückkehrt. Dieser Stufengang ist oben (§. 1. f.) angedeutet worden und beginnt natürlich mit dem Urfaktum der geistigen Thätigkeit, welches sich in dem

Satze: Ich bin ausspricht, also mit dem Erkennen. Von diesem aufwärts steigend gelangt er zum Begreifen, als dem Ordnen unter die Einheit des Gesetzes, und schließt mit dem Wissen, als der Einheit unter dem Absoluten (Vgl. die §§. 7, 8, 12, 13.).

Anm. 1. Wird hier das Wissen dargestellt als die Einheit unter dem Absoluten, so muß dabei bemerkt werden, daß wir die Philosophie selbst nehmen nicht als Wissenschaft, welche das Absolute, wie die Relativität durchschauen und erschöpfen, sondern welche alles Daseyn als auf ein absolutes Seyn nur in Beziehung zeigen soll.

Anm. 2. Unstatthaftigkeit der Eintheilung der Philosophie in subjektive und objektive. Denn die Philosophie hat das Eigene, daß ihr Subjekt stets auch ihr Objekt zugleich mit ist. Versteht man nun noch, wie's gewöhnlich geschieht, unter der subjektiven diejenige Ueberzeugung, welche irgend ein Individuum in philosophischer Hinsicht hat, so ist dieses zumal ein gänzliches Verkennen der Philosophie, als welche eben über aller Subjektivität so weit erhoben ist, daß jede subjektive Ansicht nach ihr allererst muß geprüft werden. Sie ist Allgemein gültig secundum eminentiam, eben weil sie Wissen ist, mithin Principienlehre für alle Erkenntnisse. Eben so wenig kann man (nach Andern) das freie Streben nach der Lösung des philosophischen Problem's subjektive Philosophie nennen, weil dieses Streben an sich noch gar keine Philosophie ist, sondern bloß ein Philosophiren. Objektive Philosophie nennt man gewöhnlich die Resultate des Philosophirens, insofern dieselben in Systemen zum Erlernen niedergelegt werden. Allein Objekt der Philosophie ist eigentlich das All mit allen seinen Dingen und Erscheinungen, deren Wesenheit und Zusammenhang jene nachweisen soll. Gleich unanwendbar ist die Zertheilung derselben in theoretische und praktische. Denn Philosophie kann als das eine Grundwissen nur Theorie (Spekulation) seyn. Das Praktische, als solches, gehört an sich nicht dem Wissen an, sondern nur nach seiner Begründung. Diese Begründung aber liegt im Wissen. Fragen über Freiheit, über das Gute und

Böse u. s. w., sind keinesweges praktisch, sondern spekulativ. Ihre Beantwortung gehört in die Philosophie, nicht die darnach sich modificirende That. Wie nachtheilig eine solche Unterscheidung auf die eigentliche Philosophie einwirken könne, davon giebt die kantische Lehre ein wahrhaft auffallendes Beispiel. Denn hier steht der sogenannte theoretische Theil des Systems wie isolirt von dem praktischen, und dieser könnte füglich ohne jenen für sich betrachtet werden. Eine Unterscheidung zwischen theoretischer (erkennender) und praktischer (handelnder) Vernunft, entweihet gleich an der Schwelle das Heiligthum. — Kann die Vernunft so in sich zertheilt seyn, oder ist die Handlung der Vernunft nicht das Erkennen selbst (wie jene Philosophen es nennen, welche deshalb auch die Metaphysik zu einer bloßen Erkenntnißlehre machen)? — Dennoch hat diese Ansicht seit Kant vorzügliche Herrschaft gewonnen. — Eine besondere Vergleichung verdient hier des Aristoteles Ansicht, wie er sie an mehreren Stellen, ganz deutlich aber Met. l. III. c. 2. ausspricht. Die Alten faßten Alles mehr in Harmonie und Einheit auf, und es dürfte, wie in der Kunst, so auch im Wissen ein Gegensatz angenommen werden zwischen dem Antiken und Modernen. Dieser Gegensatz würde sich darin zeigen, daß das ursprünglich eine, volle Geistesleben in dem Antiken durch kleinliches Sondern und Theilen in dem Modernen zerrissen und in seiner kräftigen Harmonie gestört wird. So gab dort auch die Geschichtsdarstellung ein Abbild dieser unverkümmerten Einheit, indeß dieselbe in neuerer Zeit das zerrissene, anatomirte und seiner ursprünglichen, sorglosen harmonischen Fülle beraubte Leben in Vortrag und Anordnung abspiegelt. Daran mag außer Anderm besonders die gehäufte Masse der Kenntnisse schuld seyn, deren Auffassen wegen der in's Ungeheure vervielfältigten Vorräthe solche gereihete und gegliederte Auf- und Nebenschichtungen zu verlangen scheint.

Vor Allen aber ergriff Plato, wie kein Anderer, die Philosophie als ein harmonisches, sich innerlich und eng durchdringendes Ganze. Daher denn seine Philosophie ganz eigentlich eine Philosophie aus einem Gusse zu

nennen ist und eben dadurch an Vortrefflichkeit so hoch ragt, daß ihr Urheber mit Recht den Namen des Fürsten der Philosophen sich erworben hat. Sehr wahr heißt es über ihn daher beim Eusebius (praep. ev. l. XI. c. 2.) daß er die zerstreueten Glieder der Philosophie zuerst so umfaßte und vereinigte, daß letztere selbst gleichsam einen einzigen Körper und ein in sich vollständiges Thier (ζωον ὁλοκληρον) dargestellt habe. — Aristoteles besaß zu wenig Seelenschwung für solche Vernunft-Einheit. Er war mehr Verstandesmensch und fing sonach an, das Eine zu vereinzeln und mehr in philosophischen Disciplinen als in der Fülle des philosophischen Wissens wirksam zu seyn. Er hat dadurch den nachherigen europäischen Formalismus im Wissen nicht wenig vorbereitet. Immer verdient aber Berücksichtigung was Seneka sagt (ep. 94.): Cleanthes utilem quidem judicat et hanc partem, sed imbecillem, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit.

Uebrigens theilten schon die Alten (besonders seit Plato und Aristoteles) die Philosophie in mehrere Disciplinen. Sextus Empirikus giebt (adv. Math. VII. p. 370 seq. ed Fab.) gleichsam einen geschichtlichen Ueberblick dieser Eintheilung. Nach ihm nahmen Thales, Anaximenes und Anaximander durchaus keine Theile in der Philosophie an, sondern bezogen diese bloß auf die Natur; doch sollen Empedokles, Herakleitus und Parmenides schon zu theilen angefangen haben. Besonders aber wurde es seit dem Sokrates, mit dem auch das ethische Moment eine ganz vorzügliche Berücksichtigung in der Philosophie gewann, Gebrauch, mehrere Seiten an derselben zu unterscheiden.

Es ergiebt sich indeß aus der geschichtlichen Betrachtung dieser Eintheilung, daß schon die Alten desfalls eben so wenig einig waren, wie unsere Zeitgenossen. Bald nahm man zwei Theile an, bald drei, bald vier (wenigstens nach dem Seneka (ep. 89.), wo er sagt: Quidam ex peripateticis quartam partem adjecerunt, civilem. Mancher deutete sogar auf sechs, wie Kleanthes beim Diog. Laert. l. VII. 41. Ο δε Κλεανθης ἑξ μερη φησι. Vgl.

damit indeß Tiedemann, Syst. der stoisch. Philos. S. 11. Ueberhaupt verdient jener Brief in fraglicher Beziehung stete Vergleichung. Uebrigens war die Eintheilung in drei Theile, nämlich in Physik, Ethik und Logik, die gewöhnlichste und wurde auch für die beste angesehen. Sext. Emp. l. c. pag. 373: Εντελεστερον δε παρα τȣτȣς οι ἑιποντες της φιλοσοφιας το μεν τι εἶναι φυςικον, το δε ἠθικον, το δε λογικον. Vergl. (ebendesselb.) Pyrrhon. Hypotyp. l. II. c. 2. pag. 69 ed. Fab. So besonders Aristoteles Top. I. 12. 5. Εστι δε των προτασεων μερη τρια. Ferner Euseb. praep. evang. l. XI. c. 2., wo unter Andern Plato als derjenige gerühmt wird, welcher diese drei Theile zuerst nach einer harmonischen Beziehung auf einander behandelte. Vgl. hiermit besonders August. de civ. dei l. VIII. c. 4. Plato utrumque jungendo (activam et contemplativam sapientiam) philosophiam perfecisse laudatur. Imgleichen Sextus Empirikus a. a. O. S. 373, wo Plato der ἀρχηγος in Hinsicht dieser Eintheilung genannt wird. — Ferner Diogenes Laert. VII. 39. τριμερη φασιν εἶναι τον κατα φιλοσοφιαν λογον. Seneka (ep. 89) sagt: Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem et tationalem. So Cicero de orat. l. I. c. 15. Philosophia in tres partes est distributa, in naturae obscuritatem, in disserendi subtilitatem, in vitam atque mores. Imgleichen de finib. l. V. c. 4. Forma Peripateticorum disciplinae triplex: una pars est naturae, disserendi altera, vivendi tertia. Bei den Peripatetikern und ihrem Meister, dem Aristoteles, galt auch die in der neuern Zeit sehr gebräuchliche Eintheilnng in theoretische und praktische Philosophie. Vergl. Diogenes Laert. (l. V. 28.) Βȣλεται Αριστοτελης διττον εἶναι τον κατα φιλοσοφιαν λογον· τον μεν πρακτικον, τον δε θεωρητικον. So sagt Aristoteles selbst: θεωρητικης μεν τελος αληθεια, πρακτικης δε ἐργον. (Met. II. c. 1.) Dem Praktischen unterordnete er demnach die Ethik und Politik, dem Theoretischen die Physik und Logik. Aber selbst Plato unterschied schon auf gleiche Weise das Wissen. S. Polit. p. 7 Vol. VI. ed. Bip., wo es heißt: Ταυτῃ

τοινυν συμπασας ἐπιστημας διαιρει· την μεν πρακτικην προσειπων, την δε μονον γνωστικην. Doch verkannte er dabei die eben bei diesem großen Denker gerühmte Einheit nicht; denn er läßt sogleich folgen (ibid p. 7 etc.): Εστω σοι ταυθ' ὡς μιας ἐπιστημης της ὁλης ειδη δυο; wobei das Wort ειδη statt μερη glücklich gebraucht ist. Vgl. die eben angeführte Stelle des Augustinus (de civ. Dei l. VIII. c. 4.) Die Physik war bei den Alten überhaupt ungefähr das, was viele Neuere Naturphilosophie benannt haben, doch nicht als alleinige Philosophie, sondern neben der Transcendental-Philosophie (welcher die Logik der Alten zum Theil entspricht). Vgl. vorzügl. Euseb. praep. ev. l. XI. c. 2. Uebrigens hierüber, so wie über die verschiedenen Eintheilungen bei den Neueren mündlich.

§. 28.

Nach dem im vorhergehenden §. gegebenen Andeutungen würde demnach die Philosophie sich nach folgenden drei Stufen so darstellen lassen, daß zuerst die wirklichen Erscheinungen, wie man sagt, empirisch aufgefaßt, dann die Gesetze derselben aufgesucht, und endlich das Wesen oder wahre Seyn der Dinge oder die Begründung in der harmonischen absoluten Einheit (nicht Identität) nachgewiesen würden. Oder kürzer: Erkennen, Begreifen und Wissen bieten die drei Hauptseiten dar, welche der Philosoph zu berücksichtigen hat. Will man diese Abstufungen an besondere Namen knüpfen; so dürfte für die erste das Wort Phänomenologie (Erkenntnißlehre), für die zweite Nomologie (Begriffslehre), für die dritte Numenologie (Wissenslehre) passend befunden werden.

§. 29.

Da das Erkennen in der Besonderung und Ausschließung besteht, oder dadurch geschieht, daß das Ich

(der Mensch), dem Nichtich (der Natur außer ihm) so gegenübertritt, daß im Bewußtseyn die Ansicht von Mannichfaltigkeit und Vielheit entspringt; so zerfällt die Phänomenologie nach ihrer vollständigen Bedeutung in die Erkenntnißlehre über das Ich (den Menschen) und in die über das Nichtich (die Natur), oder in die Anthropologie und Physik.

Anm. Die Phänomenologie hat mithin, wie auch schon ihr Name andeutet, bloß die Erscheinungen zu berücksichtigen, als solche, ohne sich darum zu bekümmern, welches Wesen ihnen zum Grunde liegt. Sie ist also durchaus empirisch und betrachtet mithin den Menschen wie die Natur lediglich so, wie die Erfahrung und besonnene Beobachtung Beide darstellt. (Vgl. §. 8.). Man könnte das Erkennen mit dem vergleichen, was bei den Alten (besonders dem Plato u. Aristoteles) δοξαζειν hieß (zum Unterschiede von dem Begreifen, νοειν, wovon im folgenden §.); eben so die Resultate des Erkennens mit δοξα (zum Unterschiede von den Resultaten des Begreifens, νοησις als womit man die Kenntnisse nach allgemeinen Begriffen zu bezeichnen pflegte). S. de repub. VII. ed. Bip. Vol. VII. Die Dialoge Platon's besonders den Theätet, den Philebus und Phädo. Aristoteles außer an andern Stellen auch de anim. III. 4.

§. 30.

Da das Begreifen in derjenigen Thätigkeit des Geistes sich äußert, welcher gemäß derselbe das Mannichfaltige und Viele in der Subjektivität und Objektivität, welches das Erkennen liefert, mehr nach einem innern Allverbande, nach einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit und sichern Ordnung betrachtet; da mithin das Geistige, als solches, der Forschung sich darstellt und nach seinen eigenthümlichen Gesetzen beurtheilt seyn will, indeß das, was am Menschen (als dem erkennenden Subjekte) zur Natur (im engern

Sinne) gehört, sich abscheidet und zur materiellen Objektivität (Welt in der beschränktern Bedeutung) gesellt, um mit dieser zugleich ebenfalls nach den eigenthümlichen Gesetzen betrachtet zu werden: so zerzweigt sich auch die Nomologie (Begriffslehre) nach zwei Seiten hin und läßt sich einmal als Pneumatologie (Geisteslehre) und dann als Kosmologie (Weltlehre, Naturphilosophie) der Untersuchung unterwerfen.

Anm. Man muß wohl unterscheiden zwischen Seele (ψυχη) und Geist (νȣς). Jene ist der Geist, insofern er von der Materie (dem Körper) streng bedingt erscheint, dieser aber der Geist an sich, in der höchst möglichen Abstraktion von dem Körperlichen, gleichsam in seiner Absolutheit. Einzig aus dieser Unterscheidung wird sich manche Erscheinung in und an dem Menschen erklären lassen. So z. B. Träume, Schlafreden, magnetische Zufälle, Ahndungen; manche leidenschaftliche Zustände, als Schwermuth, Freude, Affekte überhaupt. Daher kann man auch sagen, die Seele, das Psychische, sey sterblich, vergänglich, indeß der Geist (νȣς) unsterblich und unvergänglich ist.

Aristoteles und besonders Plato stellen ähnliche Unterscheidungen auf; nur ist zu bemerken, daß Plato die ψυχη für das Ganze nahm, in welchem er sodann wieder sonderte das λογιςικον oder den νȣς und das ἀλογον. Jenes ist ihm der Geist, als solcher, dieses mehr bloß Seele (durch θυμος und ἐπιθυμια bezeichnet.) Letztere (die ψυχη ἀλογος, unvernünftige Seele) ist nach Plato gleichfalls sterblich (θνητη), indeß der Geist (ψυχη λογιστικη) unsterblich (ἀθανατη) ist. Man sehe desfalls folgende Stellen seiner Schriften: De rep. VI. p. 120. ed. Bip. Vol. VII. In Philebo Vol. IV. Sophista Vol. II. Besonders spricht hierüber Arist. M. mor. l. I. c. 1. Πλατων διειλετο την ψυχην εἰς το λογον εχον και εἰς το ἀλογον. Vgl. mit Arist. de virtut. et vitiis. ganz durch. Tennemann System der plat. Phil. Ab. III. S. 48. ff. Aristoteles selbst unterscheidet aber ganz deutlich zwischen ψυχη

und νȣς, ungefähr übereinstimmend mit der im §. dargelegten Ansicht. S. besonders De anim. III. 4 It. II. 1. Mag. mor. l. I. c. 10. (wo er indeß die platonische Unterscheidung der ψυχη ganz in Plato's Sinne nimmt). So Polit. l. VII. c. 15. (ed. Schneid. c. 13.), wo er den unvernünftigen Theil ὀρεξις, den vernünftigen aber νȣς nennt. Sonst noch de anim. III. c. 7. et 10., besonders c. 5. Doch ist dieser Unterschied vom Aristoteles nirgends streng durchgeführt worden, so daß auch bei ihm (wie beim Plato) die ψυχη nnd der νȣς sich oft verhalten als Gattung und Art, nicht als ganz verschiedene Dinge. Uebrigens verdient Euseb. praep. ev. l. XV. c. 9. p. 810. besondere Vergleichung, wo dem Aristoteles die strenge Unterscheidung zwischen νȣς und ψυχη nach unserm Sinne beigelegt wird.

Aus allem bisher Gesagten erhellt nun auch, daß man wohl unterscheiden müsse (nach unserer Ansicht) zwischen Psychologie und Pneumatologie. Jene gehört zum Erkennen (ist empirisch), also bloß zur Anthropologie, diese aber zum Begreifen, mithin nicht mehr zu den φαινομενοις, den bloßen Erscheinungen.

§. 31.

Der Geist (νȣς) offenbart sich aber nach drei Grundkräften als Gefühl, als Verstand, als Vernunft (§. 23. und 24.). Jede dieser Kräfte folgt hinwieder bestimmten Gesetzen und hat ihre besonderen Bestrebungen. Demnach würde sich die Pneumatologie darstellen lassen als Aesthetik, Logik, Ideologie, oder als Geschmacks= Denk= und Ideenlehre. Die Welt oder Natur (beide im engern Sinne) offenbart sich theils als Größe im Raume (nach bloßen Dimensionen), theils als in Wechselbeziehung durch besondere Kräfte (als in der Zeit entstehend, sich entwickelnd, gestaltend vergehend), theils endlich als in lebendigen Individualitäten durch eigene Thätigkeit sich selbstzeugend, selbstbildend und selbsterhaltend. Demgemäß würde auch

die Kosmologie sich in drei besondern Hinsichten darstellen lassen, nämlich als Mathematik, Dynamik, Organik.

Anm. Es versteht sich von selbst, daß diese Sonderungen nur Bedeutung haben, insofern sie stetig auf das Ganze und dessen innere Wechselbedingung bezogen werden; sie sind durchaus nur relativ. Jede einzelne Seite existirt als solche nur durch die andere. So in geistiger, so in weltlicher (kosmischer) Rücksicht. Die Aesthetik findet ihre Principien keinesweges allein im Gefühle, sondern ganz besonders auch noch in den Ideen der Vernunft; die Logik wird nicht durch den Verstand einzig begründet, sondern auch durch das das Bewußtseyn begleitende Gefühl, ja selbst durch die Vernunft; die Ideologie endlich muß in ihren Principien sich hinwieder auf das Gefühl und den Verstand beziehen. Eben so verhält es sich mit der Welt. Kein Bestehen der Materie ohne Kräfte, kein Wirken dieser ohne jene, kein organisches Leben ohne Beide. Nur das scheinbare Vorwirken des einen oder andern Moments kann die Absonderung und Benahmung rechtfertigen. Daher wird denn aber auch offenbar, [was schon oben bemerkt worden] wie schädlich für das philosophische Streben und für den eigentlichen Stand der Philosophie selbst es seyn müsse, wenn man streng trennend verfährt und so [zum Ziele ohne Umsicht und Einheit hineilt. Die meisten Systeme kranken an solcher Einseitigkeit. So das der Jonier, welches den Geist von der Natur schied, so besonders seit dem Aristoteles oft die logische Despotie ohne Berücksichtigung der Vernunft und Natur, so die kritische Schule, welche, dem Verstande huldigend, Gefühl und selbst die Vernunft (wenigstens theoretisch) beiseite läßt.

Aus eben dieser nothwendigen Ansicht der Totalität, worin kein Individuum ohne das andere ist, lebt und handelt, muß es sich aber auch nicht minder deutlich ergeben, daß die neuere Philosophie in Deutschland, welche in der absoluten Einerleiheit alle Individualität zernichtend die Totalität nach ihrem innersten Zusammenhange erschauen, welche das Universum erschöpfen

statt begreifen will, gleich sehr das eigentliche Ziel verfehlen müsse. Denn um Jenes zu können, müßte der Geist sich einmal von dem Verbande, in welchem er mit dem Ganzen steht, durchaus losmachen, dann aber auch wieder im Ganzen sich verlieren. Ohne die erste Bedingung wird er bei jedem Akte seines Forschens durch die eigene Verwebung gehemmt seyn, ohne die zweite indeß nicht zur Einerleiheit gelangen. Beide widersprechende Akte müßten aber zugleich nur ein Akt seyn. — Dagegen wird zum Begreifen nur die Einsicht erfodert, daß Alles unter allgemeinen Gesetzen steht, daß Jeglichem in der Allordnung eine besondere Stelle zukommt und welche. Begreifen ist kein Durchschauen der Dinge in aufgehobener Individualität, sondern ein Vereinigen derselben nach Gesetzen.

§. 32.

Die Verbindung, in welcher der Geist mit der Welt steht, bleibt jedoch nicht bloß innerlich verborgen, sondern strebt durch sichtbare Thätigkeit sich zu äußern. Durch diese Thätigkeit, welche also nichts weiter ist, als ein Bemühen, das isolirte Daseyn in ein Daseyn des Universum's aufzulösen (weil alle Individualität nur durch die Universalität wahrhaft existirt) wird daher der Geist unaufhörlich mit der Welt (Natur, also auch mit der eigenen Körperlichkeit) in eine Beziehung gesetzt, deren Zweck Harmonie ist. Die Gesetze, nach welchen diese Beziehung vorgenommen werden muß, damit Harmonie entstehe, und Disharmonie aufgehoben oder vermieden werde, liegen theils im Geiste, theils in der Welt. Denn es ist eine Täuschung, wenn man glaubt, daß der Geist lediglich nach seiner Wesenheit über die Welt gebieten könne, daß mithin auch die Art und Weise, jene Harmonie hervor zu bringen, bloß von ihm abhänge. Nur dann wird dieses vollkommen gelingen, wenn die äußere durch das Innere motivirte Thätigkeit — die Handlungen —

mit den nothwendigen Gesetzen der Natur, wenn der Geist mit der Welt übereinstimmt.

§. 33.

Kann man dasjenige, was das freithätige und in Beziehung auf die Welt vorgenommene Handeln betrifft, vereint betrachtet Humanität nennen, insofern stets und überall das eigentlich Reinmenschliche [die Humanität] dadurch sich ausprägt; so wird es folgerichtig seyn, die Humanistik, als vom Geiste und der Welt zugleich ausgehend, auch zwischen die Pneumatologie und Kosmologie gleichsam wie ein Bindeglied in die Mitte hinzustellen, die nächsten Principien derselben, als in den beiden Disciplinen enthalten, daraus nur besonders abzuscheiden und systematisch zusammen zu stellen.

Anm. Die Humanistik [etwa die sogenannte praktische Philosophie] kann an sich nicht als eine besondere philosophische Disciplin angesehen werden, indem sie keine neuen Principien enthält, sondern nur eine Beziehung wirklich schon anderweitig entwickelter Principien aufeinander, woraus freilich gewisse Verhältnisse entstehen, welche wiederum besondere Gesetze zur Folge haben. Mit dieser Ansicht scheint die des Aristoteles zu harmoniren. Denn (Mag. Mor. I. I. c. 1.) sagt er unter Anderm, daß die Tugend nie als eine Wissenschaft angesehen werden könne. Sein σπȣδαιον ebendaselbst drückt ziemlich das aus, was wir Humanität nennen, d. h. (wie er es erklärt) im Besitze einer Alltüchtigkeit seyn.

§. 34.

Da die Humanistik nach der gegebenen Herleitung die gesammte Freithätigkeit des Menschen in Beziehung auf die Welt betrifft, da diese Freithätigkeit aber nach drei Hauptseiten sich äußert, nämlich entweder als freie Darstellung des Schönen in der Welt und an ihren Gegenständen, oder als freie Darstellung des Guten,

oder endlich als freie Darstellung des Rechts; so ergiebt sich daraus wiederum die Unterverzweigung der Humanistik in Poetik (Kunstlehre), Ethik (Sittenlehre) nnd Politik (Staatslehre).

Anm. Durch diese Ansicht der sogenannten praktischen Philosophie dürfte jene Einheit zum Theil aufgefaßt werden, in welcher die Alten (besonders seit Sokrates) das Praktische häufig darstellten. Sie hatten die Gewohnheit, wie schon mehrfach bemerkt worden, das Leben als ein in sich vollendetes und nach seinen eigensten Theilen abgeschlossenes (ὁλοκληρον) Ganze in seinem wirklichen, sich allseitig bedingenden Erscheinen aufzunehmen. Daher ihnen eigentlich die Tugend (ἀρετη) eine Allvollkommenheit des Lebens selbst war. Diese Betrachtungsweise des Praktischen liegt z. B. in dem platonischen Systeme tief verwebt. So wie dem Platon die Ideen das Wissen in jeder Hinsicht begründen und es dadurch zu einem Ganzen machen; eben so begründen sie ihm auch das gesammte Leben. Das Schöne, Gute und Wahre ruht nach ihm in der Idee harmonisch nebeneinander, eben so harmonisch und innigst verschlungen sollen aber auch diese Ideen durch die Freithätigkeit des Menschen in's sichtbare Leben treten. Kurz die Tugend war dem Plato das richtige Verhältniß aller praktischen Bestrebungen des Menschen den obersten Gesetzen gemäß, welche die Vernunft nach ihren Ideen aufstellt. (De rep. p. 69. Vol. VII. ed. Bip. Cratyl. p. 343 seq. Vol. III. S. 343 und 344 heißt es insonderheit: *Δια τινος ἀλλου ὀυν ἐτι προσδοκας ἀν ταυτα μαθειν; ἀρα δι' ἀλλου του, ἠ ὁυπερ ἐικος γε και δικαιοτατον, δι' ἀλληλων γε, εἰπη συγγενη ἐστι και ἀυτα δι' ἀυτων; το γαρ που ἑτερον ἐκεινων και ἀλλο ὀν, ἑτερον ἀν τι και ἀλλοιον σημαινη, ἀλλ' ὀυκ ἐκεινα.* Vgl. S. 345. Item in Philebo p. 213 seq. besonders p. 219 Vol. IV. It. in Phaedone. Pol. p. 7. Vol. VI. Vergl. mit Sext. Emp. Adv. Mat. l. VII. p. 389 ed. Fab. Besonders aber mit Euseb. praep. ev. l. XV. c. 13, wo es unter Anderm heißt: *το μεν ὀυν ἀκρον τε και ἐσχατον των Πλατωνος Φιλοσοφηματων ἐστι το*

περι την νοητην ταυτην και ἀΐδιον ὀυσιαν τε τῶν ἰδεων. Uebrigens verdient dieses ganze Kapitel nachgelesen zu werden. So auch ebendaselbst l. XI. c. 23.

Diese Ansicht des Praktischen, als eines und desselben Ganzen, findet sich auch ziemlich in der Philos. des Aristoteles, wenn gleich dieser nach seiner Weise schon mehr theilt als Plato. So z. B. Anal. post. I., 33., wo es deutlich wird, daß er unter dem Praktischen Kunst (τεχνη), Klugheit (Φρονησις) und Lebensweisheit (σοφια) begreift. So Eth. ad Nic. l. I. c. 1. und zum Theil auch c. 2. Item Mag. Mor. l. I. c. 1., wo er gleichfalls auf das Eine in der Tugend hinweist, obwohl er die eigentliche Sittenlehre der Politik hier unterordnet. Vgl. Pol. I. c. 1. So an mehreren andern Stellen.

Daß die Stoiker die Tugend als ein in sich abgeschlossenes, innigst verbundenes Ganze, welches sich auf das gesammte Leben beziehen sollte, betrachteten, ist zu bekannt, als daß es einer besondern Nachweisung bedürfte.

§. 35.

Die letzte Stufe, auf welcher das Streben des Geistes zu derjenigen Gewißheit gelangt, bei welcher es einzig und allein sich beruhigen kann, ist das Wissen (§. 13.), also die eigentliche Philosophie selbst. Da dieses Wissen aber nach den bereits gegebenen Erklärungen in nichts Anderm besteht, als darin, daß der Geist mit sich und der Welt dadurch in Einklang kommt, weil es ihm offenbar wird, wie seine eigene Subjektivität und die Objektivität als starre Gegensätze verschwinden, indem beide als ein gemeinsames Ganze sich an ein Absolutes nothwendig anknüpfen und dadurch Wesenheit (Realität) erhalten, oder weil ihm einleuchtet, wie das Daseyn mit all seinen Erscheinungen auf einem Urseyn, als seinem festen Grunde, ruhet, mithin aufhört, als Endliches für sich zu behar-

ren, indem es durch diese nothwendige Beziehung sich an's Unendliche selbst anschließt: so wird die Numenologie, als diejenige Disciplin, welche den philosophischen Cyklus schließt, wiederum eine zweifache Seite für die Forschung darbieten. Denn einmal läßt sich fragen, was ist Wesenheit, was Seyn? und dann in wiefern giebt es eine Wesenheit und ein Seyn als Grund und Princip des Daseyns oder der sogenannten Endlichkeit? Nennt man die geordneten Untersuchungen hinsichts der ersten Frage Ontologie, hinsichts der zweiten aber Theologie; so leuchtet ein, wie die Numenologie (Wissenslehre) sich in diese beiden Unterdisciplinen zerscheiden kann.

Anm. 1. Man sieht, wie die Numenologie zum Theil die Stelle der sogenannten Metaphysik vertritt. Uebrigens dürfte es auch schon aus dieser bloßen Skizze deutlich werden, daß die Numenologie einerseits ein viel höheres Thema hat, als Einige der Metaphysik neuerdings haben geben wollen, daß sie andererseits aber auch sich bescheidet, das Absolute keinesweges als solches in und nach seiner Unendlichkeit in absoluter Anschauung ergründen zu wollen. Ist das Erste philosophischer Kleinmuth, so ist das zweite philosophischer Uebermuth — keines von beiden Philosophie.

Anm. 2. Das Wort Theologie dürfte hier schwerlich anstößig seyn, weil es an eine positive Wissenschaft, an die statutarische Religion erinnert. In dieser Bedeutung ist es der Philosophie allerdings fremd und muß ihr stets fremd bleiben, weil ihr die Sache selbst in jener Gestalt fremd ist. Aber die Theologie, als der Inbegriff des Wissens über das Absolute, über das allbekannte platonische Θειον [Vgl. Euseb. pracp. ev. l. XII. c. 51 et c. 52.] und den aristotelischen Θεος (Met. l. II. c. 2. De mundo c. 6. Met. l. XII. c. 7. De an. I. c. 2. Cicero de nat. Deor. II. 9. 37.) gehört allerdings in die Philosophie und bildet ihren eigentlichen Endpunkt. Denn es ist Ziel der

Ziel der Philosophie, die ursprüngliche, bloß gefühlte oder geglaubte Einheit der Dinge mit dem höchsten Absoluten — die Religion (die natürliche) — zu einer gewußten Einheit zu verklären, oder das Glauben zum Wissen, die Religion zur Theologie zu erheben. Der Kreis beginnt mit Religion und schließt mit Philosophie. Man vergleiche hiermit Diog. Laert. II. 11. Plotin. Ennead. VI. 6, 7, 37. Spinoz. Eth. pars I. prop. XV. (ed. Paul. Vol. II. pag. 46). Eth. I. prop. XXV. (Vol. II. pag. 58). Senec. De benef. l. IV. c. 7. et 8., wo er freilich beinahe Identitätsphilosoph zu seyn scheint; doch nur scheint; denn wenn man das Ganze vergleicht, hat er dort das Θειον des Plato, den Deus eigentlich so dargestellt, als die Philosophie ihn zum Gegenstande ihrer Untersuchung, der Theologie, machen sollte, wie auch aus der Stelle beim Lactantius (Inst. 6, 24.) hervorgeht, wo's vom Seneka heißt: Magnum, nescio quid, majusque, quam cogitari potest, numen est.

Aus dem Gesagten geht übrigens noch besonders hervor, wie unpassend es ist, in der Philosophie von einer besondern Religionsphilosophie zu handeln. Denn entweder hat diese zum Gegenstande, was oben unter dem Namen Theologie begriffen ist, oder nicht. Ist das Erste der Fall, so ist sie die eigentliche Philosophie selbst (wie eben gezeigt worden), ein Wissen um und über das Absolute, das Göttliche, kein Glauben, mithin auch nicht mehr Religion. Tritt aber der zweite Fall ein, d. h., hat die Religionsphilosophie noch etwas Anderes zum Gegenstande, als was die Theologie enthält und auch einzig enthalten kann; so muß sie aus dem Gebiete der Philosophie ganz und gar verwiesen werden, weil sie ohne alle Bedeutung für dieselbe seyn würde. Durchaus verwerflich und die Sache selbst mißstellend ist es aber, sie in der praktischen Philosophie abzuhandeln, da die Religion, als philosophische Theologie genommen, an sich der Gipfel aller Spekulation ist. Besser wäre es, das Wort aus der philosophischen Terminologie durchweg fortzulassen, weil mit dem Worte zu leicht die Sache eindringt, welches doch in diesem Falle nur die höchste Irrung und gefährlichste Mißkennung des eigentlich Phi-

losophischen veranlassen kann. Darum ist es auch in der oben versuchten Eintheilung von dem Kreise der philosophischen Disciplinen ausgeschlossen worden. — Unterschied zwischen Religion und Philosophie, Verhältniß beider zu einander. *)

§. 36.

Aus dem, was bisher über die Philosophie im Allgemeinen gesagt worden, muß es begreiflich werden, wie wichtig, ja nothwendig es ist, sich mit ihr zu befreunden. Denn weder an Würde, noch an innerm Gehalt kann irgend eine andere Wissenschaft mit ihr sich vergleichen. Sie umfaßt Alles, was Menschen, Welt, was Seyn überhaupt betrifft; ohne sie hat für den denkenden Menschen nichts eine sichere Bedeutung. Mit Recht kann sie daher Grundwissenschaft genannt werden; denn was in allen übrigen Wissenschaften wahr ist, kann es nur durch die Philosophie seyn. In ihr liegt daher auch die Quelle der Verwandschaft aller Kenntnisse und Wissenschaften untereinander. Der rationelle Grund, auf den am Ende diese insgesammt sich zurückführen lassen müssen, knüpft sie unzertrennlich an die Philosophie an.

§. 37.

Der Begriff der Philosophie und die weitere Betrachtung desselben, wie sie besonders im vorhergehenden §. angestellt worden, zeigt auch den Unterschied, welcher obwaltet zwischen bloßer Gelehrsamkeit im gewöhnlichen Sinne und Philosophie. Denn jene bedeutet nichts weiter, als ein Aggregat von zufäl-

---

*) Hier vergleiche man die unten beigefügte Tabelle, welche die gesammte Philosophie, nach ihren verschiedenen Seiten betrachtet, darstellt.

ligen Kenntnissen ohne verwandtschaftlichen Zusammenhang, ohne wohl geprüfte Grundlage. Wahre Gelehrsamkeit kann sich nur auf philosophischer Basis und durch philosophische Aufbauung fest und kräftig erheben. Die Philosophie verhält sich mithin zur Gelehrsamkeit, wie Grund und Aufriß zu den Baumaterialien.

Anm. Weitere Schätzung der Philosophie in Absicht auf die übrigen Wissenschaften, auf den Stand und die Art der Bildung überhaupt. Geschichtliche Vergleichung der Völker und Zeitalter nach den jedesmaligen philosophischen Anstrengungen.

§. 38.

So wichtig und für das Gedeihen der geistigen Kultur überhaupt nothwendig die Philosophie nun auch seyn mag, so sehr sie, in ihrem wahren Begriffe und Wesen aufgefaßt und znm Ziele des Strebens gemacht, dem ganzen Menschen Würde, Selbstständigkeit, Gediegenheit im Innern, Kraft und Muth nach außen ertheilt, kurz in das gesammte Leben zu allererst tiefere Bedeutung und Sicherheit bringt; so schädlich kann eine mißverstandene Ansicht derselben, eine Afterphilosophie, werden, so leicht und vielfach ein verkehrtes Beginnen ihres Studium's auf Abwege führen und zu Irrthümern hinleiten, welche der gesammten geistigen Thätigkeit, dem ganzen Leben eine falsche Richtung zu geben im Stande sind. Weit besser wäre es oft, sich gar nicht um diese große Erleuchterin der menschlichen und weltlichen Dinge — des Daseyns überhaupt — zu bekümmern und lieber im Glauben zu verharren; als untüchtig, unheilig oder blinden Eifers voll ihre geweihete Schwelle zu betreten. Die Philosophie hat nie Unglück gebracht, nie das Leben gefährdet — wie möchte sie's auch nur können? — wohl aber oft die (sich so nennenden) Philosophen.

Anm. Geschichtliche Andeutungen. Vorläufige Prüfung der Folgen und Wirkungen mancher hochgepriesener Systeme und falsch verstandener Ansichten der Philosophie.

§. 39.

Je bedeutender demnach im Guten und Bösen der Einfluß ist, welcher aus richtiger oder unrichtiger Schätzung der Philosophie, aus einem echten oder unechten Streben nach derselben auf die Menschheit sich entwickelt; um so unerläßlicher muß es seyn, bedachtsam diese Bahn zu betreten und sich zuvor selbst zu prüfen, in wiefern Beruf und reiner Eifer sich in uns ankündigen. Die erste Bedingung, ohne welche Philosophie gleichsam sich selber entrückt wird, ist das Selbstdenken, die freieste Forschung, deren der Geist nur durch ein festgehaltenes Selbsterheben über das Einzelne fähig werden kann. Da dieses aber ohne eine nicht gemeine Kraft des Geistes sich keineswegs bewerkstelligen läßt; so ist die andere Bedingung das Talent. Wer da wähnt, mit dem alltäglichen Hausmittel des gemeinhin sogenannten gesunden Menschenverstandes allein auszureichen, dürfte es wohl zu nichts Weiterm bringen, als wozu es Hausmittelärzte gewöhnlich bringen — zu einer verderblichen Quacksalberei.

Anm. Schädlichkeit der Nachbeterei und des jurare in verba magistri in philosophischer Hinsicht. Unterschied der Philosophie in dieser Rücksicht von den positiven Disciplinen. Philosophie ist nur dadurch sie selbst, daß sie durch selbsteigene Forschung gewonnen wird. An sich kann sie also weder gelernt noch gelehrt, sondern muß selbsterstrebt werden. In wiefern der eigentliche gesunde Menschenverstand (bon sens) zur Philosophie unentbehrlich ist, aber doch nicht Alles leistet. Prüfung einiger Systeme des bloßen gesunden Menschenverstandes.

[Zu §. 35.]

Religion.

(Einheit durch's Gefühl im Glauben.)

I.

Erkennen.

(Dualismus nach der Vielheit.)

A. **Phänomänologie.**

(Daseyn als Erscheinung.)

Anthropologie.	Physik.
(Ich als Erscheinung nach der Vielheit.)	(Nichtich als Erscheinung nach der Vielheit.)

II.

Begreifen.

(Dualismus nach Totalitäten.)

B. **Nomologie.**

(Daseyn in der Gesetzmäßigkeit.)

Pneumatologie.	Kosmologie.
(Ich als geistige Totalität.)	(Nichtich als weltliche Totalität.)
Aesthetik. Logik. Ideologie.	Mathematik. Dynamik. Organik.

Humanistik.

(Vereinigung des Ich und Nichtich in der Harmonie des Lebens.)

Poetik (Kunstlehre). Ethik (Sittenlehre). Politik (Staatslehre).

III.

Wissen.

(Monismus durch Einigung.)

C. **Numenologie.**

(Daseyn nach der Wesenheit — Seyn.)

Ontologie.	Theologie.

Philosophie.

(Einheit durch Vernunft im Wissen.)

Zweiter Abschnitt.

Encyklopädie der Philosophie.

Vorerinnerung.

§. 40.

Die Bedeutung des Worts Encyklopädie ist weder überall, noch zu jeder Zeit dieselbe gewesen. Sie veränderte sich, so wie sich der Zweck, den man unter dem Worte zu erreichen gesonnen war, sich veränderte.

§. 41.

Doch liegt dieser Verschiedenheit der Bedeutungen eine einzige Grundbedeutung unter, welche sich überall, wo das Wort Encyklopädie gebraucht wird, mehr oder minder hervorthut. Diese Grundbedeutung ist die etymologische des Wortes selbst und bezieht sich auf eine allgemeine, umfassende, innerlich zusammenhängende Unterweisung entweder hinsichts der Wissenschaften überhaupt, oder einer einzigen insbesondere.

Anm. Ueber die Bedeutung der ἐγκυκλιος παιδεια oder der ἐγκυκλια μαθηματα bei den Alten, besonders den Griechen. Ursprünglich wird darunter begriffen der Kreis aller derjenigen Wissenschaften und Künste, worin während der klassischen Zeit ein freigeborner Mensch unterrichtet zu werden pflegte. Ob Jemand ein Freigeborener oder ein Sklav war, [ἐλευθερος oder ἀνελευθερος] darauf nahm man strenge Rücksicht bei der Bildung. Man sehe hier-

über besonders den Aristot. Polit. l. VII. c. 15. (vulgo 17.) et l. VIII. c. 1, 2, 3 seq. (ed. Schneid.) Daher auch Unterscheidung der Künste und Wissenschaften in freie anständige, (artes ingenuae, liberales, bonae) und unanständige, nicht freie (artes serviles). Erinnerung an die sogenannten sieben freien Künste. Ueber die ἐγκυκλιος παιδεια aber in der obigen Bedeutung sehe man: Strabo I. p. 34. Diog. Laert. II. 79. VI. 103. Quint. Inst. orat. I. 10. Man pflegte für die ἐγκυκλιος παιδεια auch wohl den Namen Musik (μουσικη) zu gebrauchen. So vorzüglich Plato, welcher, unter Musik die gesammte geistige Bildung verstehend, dieselbe gewöhnlich mit der Gymnastik, als der Körperbildung, zusammenstellt. Vergl. Plato, de rep. II. p. 246. Vol. VI. ed. Bip. Τις ὀυν ἡ παιδεια; — — Εστι δε πȣ, ἡ μεν ἐπι σωμασι γυμναστικη, ἡ δε ἐπι ψυχῃ μȣσικη. Cf. De rep. IV. p. 347. Vol. eod. It. Phaedr., wo von der Philosophie gerühmt wird: Φιλοσοφια μεν ȣσα μεγιστη μȣσικη. Cf. Crito, wo es in Beziehung auf die Bildung des Sokrates heißt: Οἱ νομοι παραγγελλοντες τῳ πατρι σε ἐν μȣσικῃ και γυμναστικῃ παιδευειν. Allmälige Veränderung der Bedeutung Encyklopädie, nachdem die griechische Klassik gesunken, und das Wissen immer mehr vom Leben getrennt wurde, besonders seit der alexandrinischen Schule. Das freie Wissen ward gemach zum mühsamen Lernen, die Weisheit artete in Polyhistorie aus. Man fing an zu sammeln und zu kompiliren, Bücher gingen mehr aus dem Gedächtnisse als, wie vordem, aus dem gesammten Geiste hervor. So erhielt das alte Wort Encyklopädie nach und nach die Bedeutung einer Zusammenstellung der wichtigsten Wissenschaften nach ihrem summarischen Inhalte, oder auch der Hauptsätze aus einer besondern Wissenschaft. Dahin gehört z. B. Marciani Capellae Satyricon (was Hugo Grotius in seiner frühesten Jugend herausgab); die vielen Encyklopädien des Mittelalters, besonders das Speculum historiale, naturale, doctrinale Vincent. Bellovacensis. Doch fehlte es diesen Encyklopädien meistens an nichts so sehr, als an einer eigentlich philosophischen Einrichtung. Es sind Aggregate von Kenntnissen, denen

die Seele mangelt, welche Einheit und Leben giebt. Höher hinauf in dieser Rücksicht stellten sich aber schon die encyklopädischen Werke des berühmten Engländers Baco von Verulam. Bekannt ist desfalls sein Werk: De augmentis scientiarum (Lugd. Bat. 1645). Eine eigentliche Universal-Encyklopädie, worin der gelehrte Verfasser alle wissenschaftliche Erkenntnisse nach drei Grundkräften der Seele im engsten Zusammenhange zu entwickeln suchte. Wir übergehen die nach diesem Versuche einander drängenden und verdrängenden Encyklopädien sowohl in England, Frankreich und Italien, als auch in Deutschland, und erinnern nur an das berühmte Dictionaire encyclopedique der Franzosen aus der spätern Zeit.

§. 42.

In der Mitzeit haben vorzüglich die Deutschen angefangen, dem Worte diejenige Bedeutung zu geben, wodurch dasselbe nicht mehr ein bloßes Aggregat auf's Gerathewohl zusammengestellter Kenntnisse bezeichnet, sondern ein wahres **wissenschaftliches** Ganze. Das fortgerückte philosophische Studium, die dadurch belebte Idee eines wahrhaften Wissens in Einheit nach Grundprincipien, hat mehrere wissenschaftliche Köpfe veranlaßt, alle Zweige des menschlichen Erkennens nach ihrer **innern, wesenhaften** Verbindung darzustellen. Hierdurch entstand die Idee einer **philosophischen** Encyklopädie.

Anm. Weitere Erörterung des Begriffs einer philosophischen Encyklopädie. Ihre Aufgabe. Sie hat besonders nachzuweisen, daß allem Erkennen, allen Kenntnissen ein **gemeinsames** Wissen zum Grunde liegt, wodurch sie allererst selbst zu Wissenschaften sich gestalten können. Dieser Grund ist die **Philosophie**. Ferner hat sie zu zeigen, **wie** auf diesem gemeinsamen Stamme die einzelnen Disciplinen ruhen, welche Stelle, welche Würde jeglicher sowohl an sich als auch im Vergleich mit den übrigen und mit dem Ganzen zukomme. Man könnte daher eine philosophische Encyklopädie das System aller

Wissenschaften nach ihren gemeinsamen Grundprincipien nennen.

§. 43.

Von einer solchen philosophischen oder allgemeinen Encyklopädie müssen aber wohl unterschieden werden die besondern Encyklopädien, oder solche, welche irgend eine einzeln genommene Wissenschaft nach ihrer Natur und ihrem innern Zusammenhange darstellen. Zu diesen gehört nun auch die Encyklopädie der Philosophie.

Anm. Weitere Auseinanderlegung des Begriffs einer Encyklopädie der Philosophie. Ihre Aufgabe. Unterschied zwischen ihr und der Encyklopädie. Doch muß wie jede besondere Encyklopädie, so auch die Encyklopädie der Philosophie philosophisch seyn. Weitere Ausführung dieser Forderung. Schwierigkeit einer solchen Encyklopädie der Philosophie.

§. 44.

Aus dieser Begriffserklärung einer wahren Encyklopädie überhaupt sowohl, als der der Philosophie insbesondere ergiebt sich von selbst, welches der Zweck derselben sey. Es soll dadurch dem Freunde der Wissenschaften im Allgemeinen ihr innerer Zusammenhang und die vorläufige Ansicht ihres Wesens, dem einer einzeln genommenen vorzugsweise aber eine vorläufige Bekanntschaft gegeben werden sowohl von der Idee, welche dieser oder jener Wissenschaft zum Grunde liegt und macht, daß sie gerade so und nicht anders sich gestalten kann, als auch von der Art, wie sie sich wirklich gestaltet, welches ihre Theile sind und wie diese wiederum durch die Grundidee zusammenhalten und sich gegenseitig bedingen. Mit andern Worten: Der Zweck einer Encyklopädie ist Darstellung eines Kleinbildes (Miniature) entweder aller Wissenszweige oder

besonderer Wissenschaften, um dieselben dereinst in ihrer realen Lebensgestalt desto besser kennen zu lernen, oder, ist dieses nicht vergönnt, doch wenigstens von ihrem Daseyn und Wesen einige Kunde zu erhalten.

Anm. Erörterung, warum jeder, so einer Wissenschaft Freund ist, es allen seyn müsse? —

§. 45.

Das bisher vom Begriff und Zweck der Encyklopädie Gesagte erlaubt keinen Zweifel weiter über den Nutzen, ja die Nothwendigkeit derselben nicht nur überhaupt, sondern ganz vorzüglich in Betreff der Philosophie. Alles Wissen vollendet sich nur durch die Harmonie der Ansichten und in dem Auffassen des Einzelnen nach der Totalität. Wo dieses nicht der Fall ist, gewinnt man statt des sichern Wissens ein rhapsodisches, wandelbares Gemisch von Realien ohne geistige Erhebung, an die Stelle freier, begeisterter Forschung tritt Befangenheit, gemeines, unfruchtbares Handwerk. Die Philosophie zumal ist durch und durch ein so inniges Eins, daß, wer auch nur bei einem Schritte im Philosophiren das Bewußtseyn dieser Einheit außer Acht läßt, wirklich nicht philosophirt und der Gefahr des Irrthums preisgegeben ist.

Anm. Ob und wie Encyklopädien schaden können. — Literatur und Bemerkungen über dieselbe.

A. Phänomenologie.

§. 46.

Die Lehre von demjenigen, was dem Bewußtseyn kund wird durch Besondern und Ausschließen, oder die Lehre von den Erscheinungen und Veränderungen im Daseyn, insofern dieselben durch Reflexion erkannt werden, ist der Inhalt der Phänomenologie.

§. 47.

Das Erkennen erstreckt sich so weit, als das Setzen des Subjekts gegen ein Objekt statt findet, oder so weit die Reflexion die Dinge als Besonderheiten zum Gegenstande ihrer Thätigkeit machen kann. Da dieses aber so weit möglich ist, als das Daseyn überhaupt reicht; so folgt daher, daß das Ich wie das Nichtich, oder der erkennende, bewußte Mensch wie die bewußtlose Natur der Erscheinungslehre zum Vorwurf dienen oder zur Phänomenologie gehören.

Anm. Unrichtigkeit des Verfahrens, bloß eine Phänomenologie des Ich oder gar allein des Geistes aufzustellen. Wechselbeziehung zwischen Geist und Natur, Idealem und Realem.

§. 48.

Die Phänomenologie hat demnach eine doppelte Hauptrichtung. Denn entweder wird das Ich selbst zum Gegenstande der Reflexion oder auch das Nichtich. Je nachdem die eine oder die andere Richtung verfolgt wird, ergeben sich verschiedene, doch im Ganzen gleichartige Erscheinungen. Diese nach ihrer vorwirkenden Verwandtschaft aufgefaßt und geordnet bilden die

zweifache Disciplin, in welche sich (nach Abschn. I.) die Phänomenologie zerspaltet, nämlich die Anthropologie und Physik, oder die Lehre über den Menschen und die Natur, insofern beide als ein Inbegriff von Vielheit und Mannichfaltigkeit betrachtet werden.

a. Anthropologie.

§. 49.

Das Urfaktum, mit welchem die Thätigkeit des Geistes sich kund thut, und von welchem aus daher alles Philosophiren seinen Anfang nehmen muß, ist derjenige Akt, wo ein Fürsichseyn und Außersichseyn durch das Setzen eines Subjekts und Objekts im Bewußtseyn aufgefaßt wird. (§. 6.) Soll dieses Urfaktum in einem Satze ausgedrückt werden, so würde es kein anderer seyn können, als der: Ich bin. (§. 7.) Dieser Satz ist demnach Ursatz alles Philosophirens. (§. 17.). Er weiset aber zunächst auf das erkennende Ich, den Menschen, selber hin. Mit Recht beginnt daher die Phänomenologie oder Erscheinungs- (Erkenntniß-) Lehre mit der Betrachtung der einzelnen Erscheinnngen und Veränderungen, welche sich in und an dem Menschen nach seiner realen Existenz darstellen, oder sie beginnt mit der Anthropologie.

Anm. Kritik der philosophischen Maxime: γνωϑι σεαυτον. (Vgl. §. 17., Anm. 1.).

§. 50.

Die Anthropologie also, indem sie den Menschen nach seinem sogenannten empirischen Daseyn und lediglich nach diesem auffassen soll, würde zu bestimmen seyn als der Inbegriff von Kenntnissen, welche die Erscheinungen als solche im menschlichen Leben, die

Eigenheiten des Menschen als einzelne Momente betreffen, oder sie würde die geordnete Darstellung derjenigen Resultate erhalten, welche die Betrachtung des Menschen als einer möglichen Vielheit darbietet.

Anm. Die Anthropologie hat demnach die Frage zu beantworten, was ist der Mensch als eine Erscheinung nach der Vielheit, oder wie zeigt er sich im allgemeinen Flusse der Erfahrung? — Das Wort Anthropologie wird hier in der weitesten Bedeutung genommen.

§. 51.

Wird nun gleich der Mensch in der Anthropologie als eine besondere Gattung von Erdenwesen festgehalten; so darf die Betrachtung dennoch nie die Besonderheit als eine absolute ergreifen, weil sie sonst selbst die bloßen Erscheinungen nicht nach ihrem realen Vorhandenseyn auffassen würde, was doch nothwendig ist. Der Mensch zeigt und äußert sich als Mensch wahrhaft nur in der Allgemeinheit und Verbindung des Gesammtdaseyns, er ist nur besondere Gattung (species) in Hinsicht einer allgemeinen (eines genus) und sofort bis zum Universum hinauf. (Vgl. §. 17., Anm. 1.).

Anm. Schwierigkeit der anthropologischen Betrachtungen; Ursachen derselben; Regeln und Bedingungen.

§. 52.

Es ist Eigenheit der Untersuchung, daß sie überall das Ganze aufzulösen strebt, um es in und nach seinen Theilen kennen zu lernen. Dieses Bedürfniß hebt sich nun auch bei der Anthropologie hervor. Ohne daher die Totalität des Menschen außer Acht zu lassen, ist es für das bessere Gelingen des Erkennens nothwendig, die Hauptrichtungen hinwiederum zu gewahren, nach denen sie auseinander zu gehen scheint. Dieser Rich=

tungen unterscheidet man vorzüglich drei, eine mehr ideale, eine andere mehr reale, eine dritte endlich als Ineinanderbildung der idealen und realen; oder eine logistische, psychische und somatische.

Anm. Nähere Erörterung der Bedeutung, in welcher hier die Wörter ideal und real genommen werden. Verhältniß Beider gegen einander.

§. 53.

Die logistische Seite im Menschen ist das Leben desselben, insofern es sich reingeistig (als ψυχη λογιστικη) äußert; die psychische, insofern es sich als Durchdringung des Geistigen und Materiellen hervorthut; die somatische endlich, insofern es sich als Produkt der materiellen Kombination durch organische Einrichtung zu Tage giebt.

§. 54.

Jedes dieser in Besonderheit aufgefaßten Leben hat ein eigenes Princip, wie einen eigenen Mittelpunkt. Princip des logistischen ist die Intelligenz, des psychischen die Seele, des somatischen die Sinnlichkeit; eben so ist der Mittelpunkt des ersten das Selbstbewußtseyn, des andern das Gemüth, des dritten die Empfindung.

Anm. Erinnerung an die platonische Unterscheidung der ψυχη. Seine ψυχη λογιστικη und ἀλογος, dann wieder die Unterscheidung der Letztern in θυμος und ἐπιθυμια. Vergleichung der aristotelischen Ansicht. (S. §. 30., Anmerk.).

Was ist Leben überhaupt? — Andeutung der Wechselbeziehung unter der im §. unterschiedenen dreifachen Lebenserscheinung so wie der jedesmaligen Principe und Mittelpunkte. Wie das Resultat dieser beharrlichen Beziehung jene Totalität ist, welche den Menschen, als solchen darstellt.

§. 55.

Da jede dieser drei genannten Lebensseiten am Menschen vermöge ihrer eigenen Principe ganz eigene Erscheinungen für die Erfahrung entwickeln oder ein eigenes Daseyn haben muß; so werden hiernach sich auch die Kenntnisse über diese Erscheinungen nach einer hervorstechenden Gleichartigkeit oder Verwandtschaft zusammenstellen und in ein mehr oder minder für sich abgeschlossenes Ganze bringen lassen. Auf diese Weise würde sich die Anthropologie darstellen als logistische, psychische und somatische.

Anm. Es ist wohl zu merken, daß die Anthropologie überhaupt nur um das Faktische des Menschenlebens sich bekümmert, nicht um das Nomische oder, wie man gewöhnlich sich ausdrückt, um das Nationale. Daher ist hier überall nur von Funktionen die Rede, wie sie zu Tage treten, nicht aber von den Quellen aus welchen sie entspringen, noch von den Gesetzen, unter welchen sie sich vereinigen. Letzteres gehört in die Nomologie, und zwar besonders theils in die Pneumatologie, theils in die Kosmologie. Abermalige Erinnerung an die bekannte und gewöhnliche Unterscheidung der empirischen und rationalen Psychologie. Ungrund und Schädlichkeit derselben. Vergleichung einer andern Eintheilung in individuelle, specielle, generelle. Unstatthaftigkeit dieses Verfahrens. — Ueber den Nutzen und die Nothwendigkeit der Vergleichung der Geschichte sowohl einzelner Menschen als ganzer Nationen und endlich des gesammten Geschlechtes mit beständiger Hinsicht der umgebenden Außenwelt. —

α. Logistische Anthropologie.

§. 56.

Die logistische Anthropologie enthält das wohlgeordnete Ganze der Kenntnisse, welche dadurch sich ergeben, daß das reingeistige Leben nach seinem

Daseyn (nach seinen Aeußerungen und Erscheinungen) zum Gegenstande der Reflexion gemacht wird (§. 55.). Ihre Aufgabe ist demnach die, durch Betrachtung die Funktionen des Geistes, als solchen, soviel möglich, stetig und beharrlich wahrzunehmen, zu unterscheiden und nach ihrer etwaigen Verwandtschaft zu ordnen.

§. 57.

Als Princip des logistischen Menschenlebens ist die Intelligenz angegeben worden (§. 54.). Hiermit beginnt demnach natürlich die Beobachtung für diese Seite des im Daseyn befangenen Menschen.

§. 58.

Die Intelligenz drückt aber nichts weiter aus, als die eigentliche Natur des Reingeistigen und ist daher das Bezeichnende, wodurch alle Thätigkeiten des Geistes, als solchen, von den Thätigkeiten des psychischen und somatischen Lebens unterschieden werden. Dieses Charakteristische aber besteht darin, daß der reine Geist, von aller sogenannten Materie (Realität im engern Sinne) durch die höchst mögliche Abstraktion losgetrennt, sich selbst das Reale und Ideale ist, oder es besteht in der von aller Aeußerlichkeit unabhängigen Existenz des Geistes. Hieraus wird klar, was die Intelligenz selbst sey.

Anm. Unterschied der Intelligenz vom Erkennen, Begreifen und Wissen. Sie ist nichts Besonderes, von diesen Thätigkeiten Verschiedenes, sondern ruht in allen als das geistige Substrat. Vergleichung derselben mit dem sogenannten innern Sinne.

§. 59.

Alle Beobachtung des reingeistigen Lebens, insofern dieses sich rein hervorthun kann, hat demnach

in der Intelligenz dasjenige Merkmal, wornach irgend eine Erscheinung als eine logistische zu nehmen oder nicht zu nehmen ist.

§. 60.

Doch reicht jenes Princip nicht allein hin, die eigenthümliche Natur jeglicher Erscheinung aufzufassen. Um dieses ganz zu können, wird weiter erfodert, daß daß es einen Mittelpunkt der verwandten Thätigkeiten oder des jedesmal der Beobachtung unterzogenen Lebens gebe, in welchem diese Thätigkeiten oder Erscheinungen (Funktionen) als ähnliche Strahlen desselben Lebens sich vereinigen lassen, und von wo aus zugleich ihr eigenthümliches Wesen, so zu sagen, reflektirt wird. Dieser Mittelpunkt für das logistische Daseyn ist das Selbstbewußtseyn.

Anm. Vorläufige Bemerkung des Unterschiedes zwischen Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn. Jenes ist Mittelpunkt des geistigen Lebens und stellt dieses Letztere mehr als ein Fürsichseyn dar, indeß das Bewußtseyn immer an eine äußerliche Objektivität sich knüpft. Jenes ist das Ich, insofern es sich auf sich selbst und in sich selbst zurückzieht, dieses ist das Ich, insofern es auf etwas Anderes gerichtet wird, um solches mit sich zu vereinigen im Wissen (durch die Philosophie). — Erinnerung an die Apperception der kritischen Philosophie. Empirische und transcendendale Apperception; jene ist ziemlich gleichbedeutend mit der eben gegebenen Erklärung des Bewußtseyns, diese mit der des Selbstbewußtseyns. Abermalige Vergleichung des innern Sinns. S. Kant, Krit. d. r. Vft. S. 106, 107 ff. 116 und 117. „Der Ausdruck des Selbstbewußtseyns, sagt Hegel, ist Ich = Ich.“ S. dessen Encyklop. d. philos. Wiss. S. 229. Heidelb. 1817. — Erinnerung an die gewöhnliche Vieldeutigkeit des Worts Bewußtseyn. — Kritik der von einigen neueren Philosophen z. B. Kant, Fichte, Schelling, Eschenmayer und Anderen versuchten Unterscheidung zwischen einem höheren speku-

lativen und niederem (empirischen) Bewußtseyn. — Unterschied des Selbstbewußtseyns vom Selbstgefühle, worüber weiter unten. — Vergleichung der Phänomene, wo das Bewußtseyn mangelt, das Selbstbewußtseyn aber vorhanden ist. (Vgl. Schulze, Psych. Anthrop. S. 20 und 21).

§. 61.

Nach der Natur des Princips des logistischen oder reingeistigen Lebens und zugleich nach der beharrlichen Darstellung im Mittelpunkte desselben (im Selbstbewußtseyn), äußert sich diese Seite hauptsächlich nach drei Richtungen, die als unter sich zwar verschieden erscheinen, doch zugleich eine solche Verwandtschaft zeigen, welche sie auf eine gemeinsame Wurzel hinweist. Diese drei Richtungen sind nun als die drei Grundvermögen oder Grundkräfte des Geistes anzusehen. Gefühl, Verstand und Vernunft dürften die bezeichnendsten Namen dafür seyn. (Vgl. §. 22. und 23.).

Anm. Kritik der von Einigen besonders Herbart (Lehrb. d. Psychol. S. 11 ff. u. S. 90 ff.) versuchten Unterscheidung zwischen Seelenvermögen und den Vorstellungen als Kräften.

§. 62.

Diese drei Hauptäußerungen sind nun keinesweges zu betrachten, als nur eben so viele verschiedene Stufen des einen Geistes, welche nach einer gewissen Rangordnung (Dignität) das Wesen desselben offenbaren; sondern vielmehr als Radien eines und desselben Kreises, dessen unbeweglicher, ewig sich selbstgleicher Mittelpunkt das Selbstbewußtseyn ist, dessen Peripherie die Funktionen der einzelnen Vermögen oder Kräfte bilden, dessen innere Totalität aber die geistige Virtualität ausdrückt.

Anm. Durch die Annahme einer Stufenfolge oder Rangordnung der geistigen Kräfte oder Vermögen wird für die unbefangene Beobachtung sogleich von vorn herein der wahre Gesichtspunkt verrückt. — Nähere Erklärung der Virtualität, welche schon oben (§. 24, Anm.) berührt worden. — Abermalige Erinnerung an die gewöhnlichen, unstatthaften Eintheilungen der Geisteskräfte. Dahin gehört die Unterscheidung zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, und bei jedem von diesen wieder zwischen einem höheren und niedern. Vorläufige Bemerkung über die Verbindung des Erkennens und Begehrens. — Unterschied zwischen Geistes- und Naturkraft.

§. 63.

Als die erste im Mittelpunkte des geistigen Lebens (im Selbstbewußtseyn) sich besonders auszeichnende Richtung ist das Gefühl genannt worden. Dasselbe äußert sich aber, indem es den Geist darstellt, insofern er ohne ein bestimmtes Setzen von Subjekt und Objekt über sich und die Dinge außer sich Kunde erhält. Oder Gefühl ist das Vermögen unmittelbarer (intellektueller) Anschauungen. (§. 24.)

Anm. Vieldeutigkeit des Begriffs Gefühl. Warum es ganz eigentlich dem logistischen Menschenleben angehöre? Wiederholte Erinnerung an den innern Sinn. Nähere Erklärung des Worts Anschauung. — Selbstgefühl — Vermengung desselben mit dem Selbstbewußtseyn. Thiere haben kein Gefühl, sondern Empfindung.

§. 64.

Das Gefühl als das unbestimmte Setzen eines Subjekts und Objekts ist indeß dennoch ein Vermögen des Erkennens. Denn es giebt in seiner Thätigkeit Kunde von dem Vorhandenseyn eines Objekts in Bezug auf ein Subjekt. Es zeigt aber diese seine Funktionen des Erkennens nach allen Seiten hin, wo die

Reflexion ein solches Vorhandenseyn durch ein bestimmtes Setzen des Subjekts und Objekts nicht wohl in's Bewußtseyn zu führen vermag. Obgleich es daher in jede Thätigkeit des Geistes mehr oder minder eingreift, so giebt es doch Fälle, wo es vorherrschend seine Wirkung verräth, weil die Reflexion oder die übrigen Geistesanstrengungen entweder nicht in gehöriger Maße thätig sind, oder auch nicht seyn können.

Anm. Kritik der Unterscheidung zwischen einem höheren und niederen Gefühle. Parallelisirung der eigentlich geistigen Gefühle mit den sogenannten körperlichen — Stärke der Gefühle nach der In- nnd Extension. — Giebt es dunkele und deutliche Gefühle in philosophischer Hinsicht oder durchaus streng genommen? — Giebt es thätige und leidende (sthenische und asthenische)? — Prüfung der Ansicht, daß die Gefühle bloß subjektive Gültigkeit haben.

§. 65.

Die Art nun, wie im Geiste durch unmittelbare Anschauungen irgend Etwas zu einer besondern Kunde gelangen kann, oder die Art, wie ein unmittelbares Innewerden der Realität gewisser Dinge oder Zustände möglich ist, äußert sich wiederum verschieden. Denn bald offenbart sich in der Thätigkeit des Gefühls mehr Verwandtschaft mit dem, was man Denken im engern Sinne (Verstand) nennen kann, bald mehr mit dem, was vorzugsweise Spekulation zu heißen pflegt (mit den Ideen der Vernunft). Ohne es verkennen zu wollen, daß diese Erscheinungen lediglich das Resultat der innersten geistigen Totalität und ihrer Wechselbeziehung und ewigen Durchdringung selbst ist; kann man dennoch diese in gewissem Sinne verschiedenen Funktionen verschieden charakterisiren oder bezeichnen.

Anm. Ueber die ursprüngliche Einheit des Gefühls. Welches ist die Wurzel dieser Einheit? — Giebt es Ge-

fühle der Lust und Unlust als aus einem von der Intelligenz ganz verschiedenen Principe hervorgehend? Erinnerung an die kantische Ansicht des Gefühlsvermögens. — In wiefern sind wiederum die einzelnen Gefühle einfach? — Eigentliche Erklärung des Selbstgefühls. Verschiedenheit der eigenthümlichen Bedeutung dieses Worts von einer weniger eigenthümlichen, welche sich auf die Quelle des Vertrauens auf uns selbst bezieht. —

§. 66.

Die unmittelbare Anschauung im Geiste äußert sich oft auf eine solche Weise, daß dadurch die Ueberzeugung von der Wahrheit irgend einer Sache bewirkt wird, ohne daß es nothwendig wäre, die logische oder vernünftige Reflexion oder Abstraktion dabei zu bestimmter Thätigkeit aufzurufen. Eine andere Aeußerung dieser besondern Beschaffenheit der Anschauung ist noch die Erscheinung, daß der Mensch durchaus der Wahrheit vor dem Irrthume den Vorzug einräumt, daß er die Erkenntniß überhaupt und das daher sich gestaltende Wissen lieb hat ohne Berechnung und besonnene Zweckansicht. Diese Aeußerungsart des einen Gefühls nun könnte man das Wahrheitsgefühl nennen.

Anm. Unrichtigkeit der Ansicht, welche in dem Wahrheitsgefühle nichts findet, als das Wohlgefallen an der Erkenntniß oder an der Wahrheit. Diese Einseitigkeit kann nur aus der Einseitigkeit des Begriffs selbst entspringen, welchen man mit dem Gefühle verbindet, indem man dasselbe für nichts weiter als ein Innewerden der Lust und Unlust überhaupt ansieht. — Weitere Charakterisirung des Wahrheitsgefühls.

§. 67.

Wenn nun gleich manche Erkenntniß, welche durch die Unmittelbarkeit des Gefühls dem Geiste erworben wird, nachher durch die Reflexion zu bestimmter Klarheit geführt werden kann; so folgt daraus weder, daß

dieses überall möglich sey, noch auch, daß selbst da, wo es möglich ist, nun das Gefühl der Wahrheit seine Wirksamkeit vor der Reflexion ganz verliere. Vielmehr ist das Wahrheitsgefühl nach seinem ganzen Umfange (§. 66.) häufig da die alleinige Wurzel der Wahrheit, wo die Reflexion nur das mittelbare Geschäft des Aufklärens verrichten kann.

Anm. Weitere Erörterung der Wechselbeziehung, in welcher zur Erlangung der Wahrheit Reflexion und Gefühl häufig stehen. — Fernere Nachweisung der Wirkungen des Wahrheitsgefühls durch's ganze Gebiet des menschlichen Wissens.

§. 68.

Die unmittelbare Anschauung im Geiste äußert sich aber ferner auch darin, daß sie das Innewerden derjenigen Verhältnisse herbeiführt, welche aus der Verbindung des Idealen mit dem Realen (des Geistes mit der Welt) entspringen, und dadurch die Richtung der Geistesthätigkeit auf die Harmonie in diesen Verhältnissen hinwendet, ohne daß wiederum ein bestimmtes Vergegenwärtigen dieser Verhältnisse oder ein klares Setzen und Entgegensetzen zwischen Geist und Welt, zwischen Subjektivität und Objektivität erfordert würde. Diese Aeußerungsart des einen Gefühls könnte man das humanistische Gefühl nennen.

Anm. Erinnerung an den Begriff Humanität. Vieldeutigkeit des Worts. Wie philosophisch keine andere Bedeutung daran geknüpft werden kann, als die der Vollendung des Menschen nach seiner Verbindung mit dem Universum durch die Kraft des Wissens oder der Beziehung auf das Absolute. Demnach könnte man sagen, Humanität sey die selbstbewirkte Ausgleichung der menschlichen Individualität mit der sie bedingenden Universalität des Daseyns überhaupt. (Vgl. §. 19.). — Unzweckmäßigkeit der Benennung, praktisches Gefühl. —

§. 69.

Die Verhältnisse, in welche der Geist zur Welt, das Ideale zum Realen (beides im engern Sinne, denn an sich ist auch das Ideale real) treten kann, sind hauptsächlich zweifacher Art. Denn entweder betreffen dieselben bloß das harmonische Zusammenbestehen der einzelnen menschlichen Subjektivitäten unter einander und mit den kosmischen Objektivitäten, oder aber sie betreffen die Harmonie, welche daraus entspringt, daß das Ideale das Reale durchdringt und in dieser Durchdringung den Gegensatz, welcher im gewöhnlichen Daseyn überall als Dualismus sich ankündiget, aufhebt. Je nachdem nun entweder die Verhältnisse der ersten oder zweiten Art durch unmittelbare Geistesanschauung erkannt und deren harmonische Ausgleichung als nothwendig vorgestellt wird, zerspaltet sich das eine humanistische Gefühl wiederum in das ethische und ästhetische.

§. 70.

Beide, das ethische und ästhetische Gefühl, sind darum als besondere Strahlen des humanistischen Gefühls anzusehen, weil jenes mehr das Nächste und Nothwendigste des menschlichen Individuallebens im Universalen ausdrückt, daher auch den Begriff des Sollens erzeugt, indeß das ästhetische mehr das freie, leichte Spiel der Dinge bezielt und daher den Begriff der Liebe gebiert. Die Ideen, welche aus dieser zweiseitigen humanistischen Gefühlsthätigkeit sich vor oder in der Vernunft entwickeln, sind dort das Gute, hier das Schöne. (Vgl. unten B. die Nomologie).

Anm. Lehre der krittischen Philosophie über das moralische Gefühl. Prüfung der Behauptung, daß alle übrigen Gefühlsarten nur als a posteriori entsprungen anzusehen

seyen, indeß dem ethischen (moralischen) Apriorität zukomme. — Vergleichung der Ansicht der englischen Schule über das moralische Gefühl. — Weitere Darstellung der Verwandtschaft und Verschiedenheit zwischen dem ethischen und ästhetischen Gefühle. — Erörterung des im §. genannten Spiels der Dinge. — Natur des Sollens und der Liebe. Parallelisirung Beider. — Vergleichung des ästhetischen Gefühls mit dem, was man Geschmack zu nennen pflegt. — Ueber das religiöse Gefühl und dessen wirkliches oder scheinbares Daseyn. Es ist eigentlich kein besonderes Gefühl, sondern, so wie das Dichtungsvermögen die Virtualität des gesammten Geistes ausdrückt, eben so drückt das religiöse Gefühl die Virtualität oder Energie des Gesammtgefühls aus. — Historische Bewahrheitung dieser Behauptung. Mit diesem religiösen Gefühle, insofern es in der Virtualität aller Gefühle besteht, fällt das Gefühl der Seligkeit zusammen. Daher ergiebt sich, inwiefern man sagen könne, daß die wahre Seligkeit nur in der Anschauung Gottes beruhe, wie besonders die Kirchenväter, außer ihnen aber auch ausgezeichnete Denker lehrten z. B. Spinoza (Cf. Eth. IV. prop. 28. Vol. II. pag. 121. ed. Paul.), imgleichen Schelling (Vgl. dess. Philos. u. Relig. S. 3 und 61. Tübingen 1804. Ferner Bruno, oder über das göttl. u. nat. Prin. der Dinge. S. 175 und 223. Berlin 1802.). — Unterscheidung zwischen Seligkeit und Glückseligkeit. Jene ist logistisch, diese pathologisch. — Vorläufige Nachweisung der übrigen sogenannten Gefühle aus der psychischen und somatischen Anthropologie.

§. 71.

Das geistige (logistische) Menschenleben, insofern es sich als ein bestimmtes Setzen des Subjektiven und Objektiven äußert, um in dieser bestimmten Entgegensetzung nicht nur das Vorhandenseyn der Dinge selbst klar zu ergreifen, sondern auch das Einzelne und Mannichfaltige nach aufgefaßten gemeinsamen Merk-

malen unter eine Begriffseinheit zu bringen, heißt Verstand.

§. 72.

Beachtet man die Erscheinungen im Gebiete des Verstandes näher, so werden sich folgende Bemerkungen machen lassen. Das Mittel, wodurch der Verstand seine Thätigkeit äußert ist die Reflexion und Abstraktion. Jene weiset das Einzelne in bestimmter Besonderung als vorhanden nach, diese aber gewahrt an dem Einzelnen diejenige Seite, wodurch es zu einer allgemeinen Sphäre in der Reihe der Unterordnung gehört. Jenes Erste kann man das Geschäft des Vorstellens, dieses Zweite das des Begreifens nennen.

Anm. Erinnerung an die gewöhnliche Theorie des Vorstellungsvermögens. Unzweckmäßigkeit derselben. Das Erkennen und Vorstellen ist an sich nur eins und dasselbe. Denn ohne dieses würde das Erste in geistiger Hinsicht bedeutungslos seyn, wenn man anders unter Erkennen nicht ein bloßes Wahrnehmen und Anschauen durch die Sinne verstehen will. Wird indeß zum wahrhaft menschlichen Erkennen durchaus Bewußtseyn und Reflexion erfodert, äußern sich Beide aber zunächst nur durch das Bilden von Vorstellungen; so ergiebt sich daher, in wiefern Vorstellen und Erkennen eins und dasselbe bedeutet. Was für den Geist varhanden seyn, wessen er innewerden soll, muß sich ihm als Vorstellung im Bewußtseyn darbieten. — Thiere haben an sich keine Vorstellungen, weil diese schon etwas Mittelbares sind, mithin schon Folgen der Spontaneität, indeß wir den Thieren nur Receptivität beizulegen Grund haben. — Ob es ein adäquater Begriff des Verstandes sey, denselben bloß als das Vermögen der Begriffe oder des Begriffebildens vorzustellen?

§. 73.

Das Vorstellen (Erkennen) und Begreifen, oder auch das Reflektiren und Abstrahiren ereignet sich aber

nie durchaus besondert im geistigen Leben, sondern Beides ist stets beisammen, so zwar, daß das Erkennen (Reflektiren) nur statt zu finden scheint, damit das Begreifen (Abstrahiren) Stoff zum Unterordnen haben möge. Dieses stete Uebergehen nun des Erkennens in's Begreifen, diese Gegeneinanderbewegung zwischen Reflexion und (verständiger) Abstraktion, oder endlich dieses nie ruhende Hinaufbilden der Vorstellungen zu Begriffen ist die Funktion des Denkens. In dieser Beziehung wird es einleuchtend, wie man den Verstand auch das Vermögen des Denkens nennen könne.

Anm. Nähere Erörterung des Denkens. Es ist weder die oberste, noch unterste Verrichtung des Geistes, sondern diejenige, welche die eigentlichen Bedingungen des zeitlichen Geisteslebens ausdrückt. — Möglichkeit einer reinen, unzeitlichen Geistesexistenz, wo das Denken aufhört, und die höchste Intelligenz als solche die Dinge gleich unmittelbar in der Kraft des Wissens auffaßt. — Prufung der gewöhnlichen Ansicht des Denkens, als sey es kein eigentliches Erkennen, sondern bloß ein Ordnen des Erkannten, eine Ineinsbildung (nach Andern) des Sinnlichwahrgenommenen und der Vernunftansichten vermittelst des Begriffs, wodurch alles Wahrgenommene allererst zur Erkenntniß werde, daß demzufolge alles Erkennen das Denken sey, weil jenes sich nur in der Synthese des Einen im Vielen und des Vielen im Einen wahrhaft äußere. — Inwiefern man Denkkraft für die gesammte geistige Wesenheit nehmen könne, wie's oft geschieht. — Prüfung derjenigen Ansicht, welche im Denken nichts weiter findet, als eine sogenannte formale Thätigkeit des Geistes. — Daher vorläufige Kritik des gewöhnlichen Begriffs der Logik, nach welchem dieselbe bloß eine Lehre der formalen Wahrheit seyn soll, mithin in einem starren Fürsichseyn genommen wird. — Erörterung des Begriffs der Wahrheit nach gewissen mehr oder minder herrschenden Ansichten. Wie es eigentlich keiner Gegensatze zwischen relativer und absoluter, subjektiver und objektiver

formaler und materialer Wahrheit in philosophischer Hinsicht geben könne — Vieldeutigkeit des Worts: Verstand. — Unstatthaftigkeit des Verfahrens, bloße Modifikationen des Denkens oder Verstandes als besondere Vermögen des Geistes auszuzeichnen. So z. B. Urtheilskraft, Einbildungskraft, Gedächtniß, welches letztere man auf eine wahrhaft unphilosophische Weise oft für nichts weiter ansieht, als eine finstere Rüst- und Polterkammer des Geistes, als etwas bloß Passives. Der Geist, als solcher, ist nur aktiv, ist nur Leben. Was man daher Gedächtniß nennt, ist bloß nur größere Lebendigkeit des Denkens, insoweit sich dieses Letztere als Vorstellen besonders äußert. Ein Gleiches läßt sich bei der Einbildungskraft nachweisen. Insoweit man diese verschiedenen Modifikationen des Denkens als reingeistige Erscheinungen oder logistische Funktionen auffaßt, ist bei schärferer Aufmerksamkeit und besonderer Beobachtung deren Aehnlichkeit auch nicht zu verkennen. Wo aber diese Erscheinungen oder Funktionen den Charakter des Pathologischen (Psychischen und Somatischen) annehmen, da gehören sie nicht zum eigentlich geistigen Leben, folglich ihre Betrachtung auch nicht in die logistische Anthropologie. Vgl. die §§. 22, 23, 24.

§. 74.

Insofern sich endlich das logistische oder reingeistige Leben äußert als ein durchgängiges Anknüpfen des Daseyns an ein Seyn, des Vergänglichen an ein Beharrliches, oder als ein Aufheben der Zweiheiten und Vielheiten (des Dualismus überhaupt) in einer absoluten Einheit (Monismus), heißt dasselbe Vernunft. (Vgl. §. 24.)

§. 75.

Betrachtet man die Funktionen der Vernunft genauer und aufmerksamer, so wird man nicht verkennen können, daß dieselben von denen des Verstandes (von

dem Denken) durchaus verschieden sind, daß demnach die Auszeichnung der Vernunft als einer besondern Richtung des reingeistigen Lebens oder als einer eigenthümlichen Geisteskraft allerdings gegründet ist.

Anm. Ueber den gemeinen Sprachgebrauch, welcher Verstand und Vernunft gleichbedeutend nimmt. Wichtigkeit des Unterscheidens zwischen beiden, als besonderen Vermögen, in philosophischer Hinsicht. — Kritik der Ansicht, die in der Vernunft nur das Vermögen der Schlüsse annimmt. Vorzug der deutschen Sprache in dieser, wie in philosophischer Hinsicht überhaupt. Erinnerung an die verschiedene Bedeutung der griechischen Wörter διανοια, νȣς, Φρονησις und λογος. Parallelisirung des Letztern mit Vernunft.

§. 76.

Das hohe Geschäft, welches die Vernunft im geistigen Leben dadurch übt, daß sie den Dualismus des Daseyns in dem Monismus des Seyns aufhebt, oder die sogenannte Relativität nach ihrer Mannichfaltigkeit an das Absolute knüpft, wodurch dieselbe aufhört, etwas bloß Relatives und Mannichfaltiges zu seyn, mit einem Worte, das Geschäft der absoluten Vereinigung läßt sich in folgenden bestimmten Funktionen auffassen.

Die Vernunft erhebt das geistige Leben über das getheilte Zeitleben durch die Idee der eigentlichen Wahrheit. Diese Idee stellt sich als die herrschende dar. Außer ihr zeigt sich indeß die Thätigkeit der Vernunft noch darin, daß sie nicht nur das All des Daseyns auf das Absolute bezieht, sondern daß sie auch die Verhältnisse des Geistes zu der Welt, des Idealen zu dem Realen, insbesondere dadurch als etwas Wesentliches auszeichnet, daß sie dieselben durch

eigene Ideen — die des Schönen und Guten — unmittelbar mit dem Absoluten vereinigt.

Anm. Aus diesen angedeuteten Funktionen wird es klar, wie man die Vernunft auch das Vermögen der Ideen nennen kann. Erklärung des Worts: Idee. Erinnerung an die platonischen Ideen. Beiläufige Kritik derselben. Wichtiger Unterschied zwischen Ideen und allgemeinen Begriffen. — Wie man an sich nur von einer Idee sprechen sollte, nämlich der der Wahrheit. Wie die Ideen des Schönen und Guten sich in der der Wahrheit verlieren. Weitere Erörterung und Nachweisung, daß das Wissen, als eigentlicher Ausdruck der Intelligenz, alle andern Geistesrichtungen am Ende in sich aufnimmt. Unrichtigkeit des strengen Sonderns des Wollens vom Wissen, der Freiheit von der Wahrheit. Es sind dieses an sich keine durchaus ungleichartigen Erscheinungen, sondern sie vereinigen sich insgesammt in der einen Wahrheit, ohne daß es jedoch darum nun nöthig wäre, die eine Vernunft wiederum als theoretische und praktische zu unterscheiden, wie es besonders die kritische Philosophie thut. Hier verdient namentlich die schellingische Ansicht Vergleichung, wie auch die spinozistische. Erklärung des Satzes von Spinoza: Summum mentis bonum est dei cognitio, et summa mentis virtus deum cognoscere. (Spin. Eth. IV., prop. 28. Vol. II. p. 221). — Parallele zwischen Wissen und Glauben. Endziel Beider ist immer die eine Idee der Wahrheit in der Vernunft. Der Glaube wird fälschlich für eine besondere Funktion des geistigen Lebens genommen, eine Funktion, die weder aus dem Gefühle, noch aus der Vernunft stammen soll. Man hat ihn als das eigentliche Vermögen der innern Offenbarung betrachtet, welches allein Kunde geben könne von Gott, Ewigkeit, Unsterblichkeit. Eben daher hat man ihn auch häufig im geistigen Leben am höchsten gestellt und ihm vor der Vernunft den Primat zugestanden. (Vgl. außer Andern: Fr. H. Jakobi an Fichte, S. 29. Imgleich. von den göttl. Dingen, S. 192 und an mehreren Stellen der Schrift. Eschenmayer, Psychologie, S. 118 ff. So Kant.) Allein eine genauere Betrachtung

der eigentlichen Natur des Glaubens muß einleuchtend machen, wie derselbe sich überall auf das Wissen bezieht und ohne dieses durchaus bedeutungslos und nichtig seyn müsse. Glauben ist weiter nichts als ein unentfaltetes Wissen. Dieses geht schon daraus hervor, daß nicht nur Jeder, bei dem die Thätigkeit des Geistes rege geworden ist, seinen Glauben immer mehr in ein Wissen zu verklären sucht; sondern auch daraus, daß eine solche Verklärung sehr oft wirklich zu Stande kommt. Zwischen dem gewöhnlichen Glauben und dem religiösen einen Unterschied dem Wesen und nicht vielmehr bloß dem Grade nach zu machen, scheint Mangel an scharfer Beobachtung voraus zn setzen. Ohne diese Ansicht des Glaubens, als eines unentfalteten Wissens, hat es ganz und gar keinen Sinn, wenn man von Religionsphilosophie redet, (abgesehen davon, daß in dem Worte und Beginnen selbst eine Art von Unphilosophie sich ankündiget Vgl. §. 35, Anm. 2.) welche dahin wirken soll, den religiösen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen. Außerdem kann nur folgendes Dilemma gelten: Entweder hält man den Glauben für etwas Reingeistiges, oder Psychisches. Ist jenes der Fall, so ist er unmittelbar mit der geistigen Natur selbst gegeben. Diese aber ist nur belebt in der Idee der Wahrheit, wie oben bereits ausgeführt worden; die Idee der Wahrheit bezieht sich lediglich auf Intelligenz (das Princip des geistigen Lebens), Intelligenz drückt sich treu und real nur im Wissen aus. Nimmt man den Glauben aber für etwas bloß Psychisches, so wird er offenbar der Vernunft untergeordnet, als welche die Kraft besitzt, sich über das Psychische erhebend, dasselbe zum Gegenstande des Wissens zu machen, was umgekehrt das Psychische nicht vermag. Nun aber wollen die Vertheidiger des Glaubens ihn nicht auf solch untergeordneter Stufe sehen, sondern als die letzte Instanz betrachten, an die selbst die Vernunft appelliren soll. Allein die Ideen Gott, Unsterblichkeit (in deren Betracht nach Kant die Wissenschaft durchaus neutral bleiben muß) sind nur im Geist vorhanden, kommen nur mit dem Leben der Vernunft zur Offenbarung und kündigen sich nun auch nur durch die Vernunft überall

in dem Universum an. Es ist also das Bewußtseyn von deren Vorhandenseyn und Realität nicht ein Resultat des Glaubens, sondern des Wissens. (Vergleich. verdient hier die Ansicht Schelling's, S. Denkmal der Schrift ꝛc. S. 65 und 113, ferner dessen Aphorismen I. 1. §. 1., 2.). Aus der kurzen Darstellung ergiebt sich nun auch, wie Religion und Philosophie als zwei ungleichnamige Pole sich anziehen, indem Religion in gewissem Sinne mit —, Philosophie mit + sich bezeichnen laßt. Wo die Eine herrscht, ist die Andere in ihr untergegangen. Neben einander mit gleichem Range bestehen sie nicht, und, wenn gesagt worden, daß sie wie ungleichnamige Pole sich anziehen, so soll dadurch nur ihre gleiche Richtung, gleichsam ihr Streben nach einem höchsten Vereinigungspunkte angedeutet werden. Natürlich aber gebührt dem + das Uebergewicht. Wo also wahres Wissen, da kein Glaube, wo echte Philosophie, da keine Religion, nicht um atheistisch diese zu verachten, sondern vielmehr um sich derselben gleichsam als eines dem Dunkel entzogenen hohen Kunstgebildes in der Verklärung des reinen Sonnenlichtes zu erfreuen. — Wenn man gegen diese Ansicht die Geschichte aufruft, als welche zeigen soll, daß überall die Religion, selbst bei ausgezeichneten Philosophen, vor und neben der Philosophie bestanden habe; so dürfte es nicht dünkelvoll erscheinen, zu behaupten, daß man die Sprache und die Zeichen der Geschichte theils nicht recht auslegt, theils gar falsch beobachtet. Denn dadurch, daß die Religion sich überall hervorthut, wird nicht bewiesen, daß sie nun wirklich über der Philosophie stehe, sondern im Gegentheile nur bethatiget, daß ein allgemeines Streben nach dem Wissen (zur Philosophie) vorhanden sey, wegen Mangel an Kraft und an Ausdauer aber oder auch wegen anderer zufalliger Hindernisse nicht stets und überall zum Durchbruche, zur Verklärung gelangen könne. Wenn man ferner in der Geschichte die Religion neben der Philosophie bei ausgezeichneten Denkern anzutreffen vermeint; so legt man wieder entweder unrichtig aus, oder macht gar falsche Beobachtungen. Denn, wo Philosophen der Religion wirklich huldigen, d. h. dem Glauben das Wissen

untergeben, es unter ihm gefangen halten, sind sie keine Philosophen, sie haben an sich kein Wissen, als welches nur dadurch wird, was es ist, daß es im Geiste das Eine und Erste darstellt. Wo aber dieser Fall nicht eintritt, sondern der Philosoph sein Wissen über den Glauben stellt und doch von Religion spricht, ist diese der That nach bei ihm aufgehoben, das Wort ist nur ein Nachhall einer verschwundenen Sache, eine Art (freilich insofern unphilosophische) Selbsttäuschung, die jedoch das Wesen nicht betrifft. Oft auch vermeinen die Gläubigen, ein Philosoph stehe in ihrer Reihe, weil er wie sie von Gott, Heiligkeit, Seligkeit, Unsterblichkeit redet; allein auch hierüber kann die Philosophie reden, ohne zu glauben, ja sie muß davon reden, aber nur im Wissen. Außer Vielen dienen Plato, Spinoza, Schelling als Beispiele. Was man bei ihnen religiöses Gefühl nennt, ist oder war nichts, als der kühnere, dem gewöhnlichen Verstandesauge entweichende Flug der Spekulation selbst. Oder schwebt vielleicht der Adler darum nicht in der Region der Wolken, weil unser Blick seiner hohen Bahn nicht folgen kann? — Uebrigens geht natürlich die Religion aller Philosophie der Zeit nach voraus, weil sie, als das Dunkele, durch diese, als das Licht, erleuchtet und verklärt werden soll. Vor dem Tage ist die Nacht und zwar mit allen Realitäten (Objekten); allein wenn der Tag vom Himmel strahlt, hat die Nacht ihre Herrschaft, ja ihre Bedeutung verloren. Was sie verbarg, und was doch wirklich vorhanden war, liegt jetzt erhellt und frei vor der Anschauung hingebreitet. Mit Recht sagt daher Schelling: „Die höchste Aufgabe der Philosophie ist demnach, die allgegenwärtige Gottheit im All eben so wissenschaftlich nachzuweisen, wie sie die Religion im Glauben längst erkannte. **Denn die wahre Wissenschaft in ihrer Vollendung führt am Ende gerade dahin, wovon alle Religion ausgeht: daß nämlich Himmel und Erde voll seye der Herrlichkeit und Majestät Gottes.**" — Hieraus erklärt sich auch, wie die Reli-

gion auf der oben angefügten Tabelle die ihr angewiesene Stelle einnehmen könne. — Vergleichung der Poesie mit der Philosophie Das Streben Beider ist dasselbe, so wie ihr Endziel: Harmonie in allen Erscheinungen, im ganzen Daseyn durch Beziehung des Irdischen auf ein Ueberirdisches, des Beweglichen auf ein Beharrliches. Kritik derjenigen Ansicht, welche, wie die Identitätsschule in der Vernunft das Absolute selbst findet, oder dieselbe für das Vermögen der unmittelbaren Anschauung des Absoluten erklärt. (S. außer den Schellingischen Schriften besonders Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften S. 6, 91, 110 und andere Stellen).

§. 77.

Eine im gewissen Sinne eigene Thätigkeit oder besondere Funktion zeigt die Vernunft noch darin, daß sie nicht nur unmittelbar durch ihre Ideen das ganze Daseyn an ein Seyn (das Relative an ein Absolutes) knüpft; sondern auch mittelbar kraft eben dieser Ideen das Gesetz der Einheit begründet, nach welchem alles Erkennen und Begreifen überall und immer zu einer einzigen vielgliedrigen, doch innig zusammenhängenden Gestalt oder zu einer Allform vermittelst der logischen Abstraktion oder auch Subsumtion hinstrebt. Die Vernunft tritt also in dieser Hinsicht als dasjenige Princip hervor, wodurch die Einheit des Wesens der Dinge vermöge der Einheit der Form in das Daseyn selbst reflektirt wird. Oder die Vernunft zeigt sich als das Urprincip der Wissenschaft, insofern diese im Systeme nach ihrer innern Einheit sich abspiegelt. Mit kürzern Worten: Die Vernunft erzeugt die eigentlichen Principien der Einheit im Denken und Leben überhaupt.

Anm. Erörterung der Bedeutung des Worts Princip. Inwiefern man eigentlich nur die Vernunft das Vermögen der Principien nennen könne. Dem Verstande kommt bloß die

Anordnung des Systems zu vermittelst allgemeiner Begriffe oder vermittelst der Subsumtion; den Grund aber des Hinstrebens zu systematischer Einheit kann allein die Vernunft enthalten. Allgemeine Begriffe sind nur uneigentlich Principien zu nennen. Erinnerung an vielfache philosophische Irrthümer, welche daher entstanden, daß man allgemeine Begriffe für Principien nahm. (Aristoteles, die Scholastiker, die Leibnitzisch-Wolfische Schule). Principien sind aber die Ideen der Vernunft an sich selbst nicht, sondern nur regulative Bestimmungen, unmittelbar ausgehend von den Ideen, durch sie begründet. Sie bilden den Uebergang der Ideen aus ihrem Urseyn in's Daseyn. Wie man daher im strengen Sinne von konstitutiven Principien gar nicht reden kann. Konstitutiv ist nur die Sache selbst, diese ruhet aber in den Ideen. — Ueber den gewöhnlichen Unterschied zwischen Sach- und Erkenntnißprincip (principium essendi et cognoscendi).

β. Psychische Anthropologie.

§. 78.

Das Psychische (von ψυχη) ist das vom Körperlichen (Somatischen) durchdrungene Geistige oder vielmehr die Ineinanderbildung des Geistes und Leibes, auch der Zustand dieser beständig sich ereignenden Ineinanderbildung. Daher wird klar, was psychische Anthropologie sey. (Vgl. §. 30., besond. die Anm., ferner §§. 52., 53., 54. und 55.).

§. 79.

Um die Erscheinungen oder Funktionen des psychischen Lebens gehörig aufzufassen und ihrer wahren Natur nach zu erkennen, ist wiederum erfoderlich, wie beim reingeistigen (logistischen) Leben geschehen, ein besonderes Princip und einen eigenthümlichen Mittelpunkt festzustellen, um durch jenes das gleichförmige Vorhandenseyn des psychischen Wesens zu erken-

nen, in diesem aber dessen verschiedenartige Aeußerungen als bloße Reflexe zu gewahren. Jenes Princip nun ist die Seele, dieser Mittelpunkt das Gemüth. (Vgl. §. 54.).

Anm. Seele ist dasjenige Etwas in dem menschlichen Wesen, welches ohne eigentliches Bewußtseyn und ohne Selbstbestimmung sich thätig beweist, doch so, daß unwillkürlich das Geistige mit dem Leiblichen zugleich hervortritt. Inwiefern Thiere ein sogenanntes Analogon der Seele besitzen. — Wiederholte Erinnerung an den Unterschied, den die Alten wenigstens hierund da zwischen νȣς und ψυχη oder, wie Plato, zwischen ψυχη λογιστικη und ψυχη ἀλογος, und hinsichts der Letztern wiederum zwischen θυμος und ἐπιθυμια machten. Vergleichung des (platonischen) θυμος mit Seele und der ἐπιθυμια mit dem thierischen Analogon der Seele. Vgl. §. 30., Anm. — Gemüth ist jenes Centrum des psychischen Lebens, worin die Durchdringung des Geistigen und Leiblichen vorgeht, gleichsam die Verknotung oder der Durchschnittspunkt, die Concentrirung des Seelenhaften, daher man es auch für den eigentlichen Sitz der Innigkeit halten kann und wirklich dafür hält, indem dieses Wort fast durchgängig in solcher Beziehung gebraucht zu werden pflegt, wo man das bezeichnen will, was wir so eben durch das Wort Gemüth erklärt haben. — Warum die Gefühle in sensu eminenti nicht zum Gemüthe gehören? — Etymologische Betrachtung des Worts. — Vorzug der deutschen Sprache in Betracht dieser besondern Seite im menschlichen Leben. Vergleichung des Ausdrucks Herz. Unterschied. Das oben schon mehr angeführte θυμος wird von den griechischen Philosophen häufig ungefähr in dem Sinne gebraucht, wie das Wort Gemüth. Besondere Vergleichung verdient aber das Lateinische praecordia, wie es zumal Horaz, Ovid und einige Andere gebrauchen.

§. 80.

Betrachtet man nun nach Princip und Mittelpunkt das psychische Leben genauer; so dürften alle diejenigen Erscheinungen als in dessen Gebiet gehörig angesehen

werden, welche weder eigentliche Intelligenz, noch aber auch bloßen Naturinstinkt verrathen, wobei also mehr Receptivität, als Spontaneität hervortritt, mit einem Worte, deren Charakter das sogenannte Pathologische ist.

Anm. Mündliche Erörterung des Pathologischen nach seiner allgemeinen und besondern Bedeutung. Vorläufige Betrachtung des Nervensystems. Erklärung der Ausdrücke Spontaneität und Receptivität.

§. 81.

Bei genauerer Aufmerksamkeit läßt sich ferner das Gebiet der psychischen Erscheinungen nach einer dreifachen Richtung durchwandeln. Denn die Ineinanderbildung des Idealen und Realen oder die in Receptivität (in das Pathologische) übergehende Spontaneität zeigt sich entweder als gerichtet auf ein Objektives, um solches mit dem Subjektiven zu vereinigen, oder als von der Richtung auf das Objektive in das Subjektive zurückkehrend, um die Wirkung davon in das Innere zu übertragen, oder endlich als an das Objektive sich hingebend, um es zum beständigen Ziele des subjektiven Strebens zu machen. Die erste Art der Erscheinungen könnte man Neigungen nennen, die zweite Affekte, die dritte endlich Leidenschaften.

§. 82.

Diejenigen Richtungen des psychischen Lebens, welche in ihrer beharrlichen Uebereinstimmung Neigungen benannt worden sind, umfassen demnach alle jene Aeußerungen im Menschen, wodurch derselbe ohne eigentlich willkürliches Zuthun mit seinem Begehren auf Gegenstände außer ihm hingewendet wird, um in eine Harmonie mit ihnen zu treten, welche im wahren humanen Seyn nur durch das Wissen selbst her-

vorzubringen ist. Das Geistige, obgleich pathologisch bedingt, erscheint dabei doch stets einwirkend. Je nachdem es aber mehr oder minder bedingt wird, nehmen die Neigungen einen verschiedenen Charakter an, nämlich einen mehr logistischen oder animalischen. Außer der ursprünglichen Einrichtung des Verhältnisses, in welchem bei besondern Individuen das Geistige zum Leiblichen, die Spontanietät zur Receptivität gleich von Anbeginn der unergründlichen Vereinigung dieser beiden Momente stehen kann, haben andere sogenannte zufällige Umstände mannichfaltigen Einfluß auf die verschiedene Modifikation der Natur der Neigungen.

Anm. In diese Rubrik der psychischen Anthropologie gehören Liebe überhaupt und die Geschlechtsliebe insofern, als nicht bloß sinnlicher Reiz, sondern gewisse persönliche Vorzüge an dem Gegenstande der Zuneigung zugleich wahrgenommen werden, besonders Schönheit der Gestalt und der Seele. Freundschaft, die sogenannten sympathetischen Gefühle, Hoffnung, Wünschen, Sehnsucht, Ehrgeiz, Besitzlust. Es ist nicht nöthig, für die Verabscheuungen eine besondere Richtung der Funktionen anzunehmen, denn sie sind im Grunde nur nähere, obwohl negative Bestimmungen der Neigungen. Dahin gehören Haß, Feindschaft, Kummer, Sorge ff.

Doch kann es einen Uebergang der Neigungen geben, wodurch sie ihre Natur so ändern, daß sie als ganz besondere Erscheinungen genommen werden können und in das Gebiet der Leidenschaften übertreten, wovon weiter unten. — Liebe, Haß, Feindschaft z. B. sind einer solchen Veränderung fähig, so, daß sie, unter denselben Namen ein ziemlich verändertes Wesen darstellen. — Giebt es angeborne Neigungen? — Sobald man damit bestimmte Richtungen auf individuelle Gegenstände andeuten will, muß die Frage allerdings verneint werden, bejahet aber, wenn dadurch nichts weiter gesagt seyn soll, als die gesammte gleichartige Richtung selbst, die ursprüngliche Disposition oder Empfänglichkeit, etwa Inclination (inclinatio). Weitere Erörterung

dieser Frage. — Giebt es gute und böse Neigungen? — Streng genommen muß die Frage verneint werden. Alles, was in der Naturverbindung gegründet liegt, ist an sich gut; denn es dienet seinem Zwecke. Sobald aber der Geist an den Neigungen bestimmten Antheil nimmt, hören sie auf Neigungen zu seyn, sie treten in das Gebiet der Reflexion und Abstraktion, es ist nicht mehr ein unwillkürliches Ineinanderbilden des Idealen und Realen, kein bloßes Uebergehen der Spontaneität in die Receptivität, sondern jenes erste Moment erhält über das zweite das Uebergewicht, es tritt das Bewußtseyn in das Dunkel und erhellt dasselbe durch's Erkennen. — Thiere haben keine Neigungen. Vorläufige Ansicht des Instinkts. — Unterschied der Neigung von Begierde, Hang. — Betrachtung der Temperamentenlehre nach Galen und Haller. Prüfung derselben. — Wiederholte Erinnerung an den innern Sinn. Inwiefern gehört das Gewissen in diese Rubrik, inwiefern die sogenannte Phantasie?

§. 83.

Als die zweite Richtung des psychischen Lebens haben wir die Affekten ausgezeichnet, deren Gebiet dadurch charakterisirt worden, daß das Zurückkehren der Spontaneität (des Idealen, Geistigen) von der Richtung auf das Objektive in dem Subjektiven die Wirkung dieser Beziehung unmittelbar veranlaßt. (Vergl. §. 81.).

§. 84.

Bei einer aufmerksamen Beobachtung derjenigen Erscheinungen, die in dieser Richtung des psychischen Lebens sich hervorgeben, wird man finden, daß das Gemeinsame und Gleichförmige, welches sich bei ihnen zeigt, und wodurch sie eben als zu einer besondern Aeußerungsweise gehörig charakterisirt werden, darin besteht, daß sie die Totalität der menschlichen Subjektivität auf eine durchaus unwillkürliche Weise

in eine merkliche Bewegung setzen, wodurch die Spontaneität für den Augenblick der Receptivität ganz und gar das Uebergewicht verstattet.

Anm. Warum Affekte philosophisch genommen eben so wenig, als Neigungen zu den Gefühlen gerechnet werden können? — Zu den Affekten gehören z. B. Freude, Schrecken, heftiger Seelenschmerz, Angst, Zorn, Kränkung, Verdruß, Scham, Reue, Traurigkeit, Schwermuth, Verwunderung, Begeisterung rc. — Thiere haben keine Affekte. — Sie sind angeboren hinsichts der subjektiven Empfänglichkeit für solche Wirkungen des Beziehens auf etwas Objektives. — Sie sind gut. — Ihre vorzüglichsten Folgen in Absicht auf das Menschliche. — Abermalige Erinnerung an die sogenannte Phantasie.

§. 85.

Als die dritte Richtung des psychischen Lebens endlich sind die Leidenschaften genannt worden. Ihr Gebiet bezeichnet sich dadurch, daß die Spontaneität (das Ideale) an das Objektive (das Reale) sich ganz und gar ergiebt, um Letzteres zum alleinigen Ziele gewisser Bestrebungen zu machen. (Vgl. §. 81.).

§. 86.

Die Leidenschaften zeigen theils mit den Neigungen, theils mit den Affekten eine unverkennbare Verwandtschaft, indem sie einerseits darauf hingehen, die Objektivität ohne eigentliche Reflexion und freithätige Geistesrichtung mit der Subjektivität in nähere Beziehung zu setzen, andererseits aber auch von dieser Wechselbeziehung in der Totalität des Menschen die unmittelbare Wirkung verbreiten. Allein nichts desto weniger findet sich bei ihnen doch eine solche eigenthümliche Gleichförmigkeit in ihren Aeußerungen, daß sie als eine besondere Richtung des psychischen Lebens angesehen werden dürfen.

Anm. Weitere Nachweisung der berührten Aehnlichkeit zwischen den Leidenschaften und den Neigungen so wie den Affekten; Betrachtung der Unähnlichkeiten. Daher Parallelisirung derselben mit den Einen und den Andern.

§. 87.

Wenn nach den Andeutungen des vorhergehenden §. eine Gleichförmigkeit der Erscheinung bei den Leidenschaften angenommen werden muß, wodurch sich dieselben als eine eigenthümliche Aeußerungsweise des psychischen Lebens ankündigen; so wird eine emsige Beobachtuug und Aufmerksamkeit anzeigen, daß diese Gleichförmigkeit darin hervortritt, daß die Leidenschaften durchaus auf ein sicheres Ziel gerichtet sind, daß sie des Menschen Totalität daran knüpfen und dessen gesammte Thätigkeit dafür in Anspruch nehmen, dabei zugleich der Spontaneität nicht der Receptivität das Uebergewicht erlauben, ohne jedoch jene als von dieser unabhängig darzustellen.

Anm. Auch Leidenschaften, als solche, sind nicht angeboren, wohl aber diejenige Disposition, wodurch jede Neigung und jeder Affekt zu der Erscheinung werden kann, welche sich als Leidenschaft ausweiset. Der Uebergang aus der einen in die andere Rubrik ist durch die im §. angedeutete Gleichförmigkeit des Charakters bezeichnet worden. Eine gewöhnliche Ausdrucksform zur Andeutung dieser Verwandelung ist im Deutschen das Wort Sucht, welches dem Stammworte angehängt wird. Z. B. Habsucht, Ehrsucht, Spielsucht ꝛc. — Ueber die verschiedene Eintheilungen der Leidenschaften. — Thiere sind keiner Leidenschaften fähig. Ueber Nutzen und Schaden derselben in Beziehung auf Humanität.

§. 88.

Im Allgemeinen aber läßt sich über die Erscheinungen des psychischen Lebens die Bemerkung machen, daß sie verschiedene Modifikationen annehmen, je nach-

dem allerlei zufällige Umstände entweder bei der ursprünglichen Ineinanderbildung des Idealen und Realen obwalteten, oder auch im Laufe des zeitlichen Lebens selbst auf die Verbindung Beider einwirkten. Ausser der somatischen Einrichtung, wovon sogleich weiter die Rede seyn wird, lassen sich die allgemeinsten und am entschiedensten einwirkenden Ursachen späterer Modifikationen ausdrücken durch Lebensalter, Geschlecht, Lebensart, Klima, Erziehung, Gesellschaft und gesellschaftliche Einrichtungen.

γ. Somatische Anthropologie.

§. 89.

Als die dritte Hauptseite des Menschen-Lebens überhaupt ist das Somatische ausgezeichnet worden. Es wird aber durch dasselbe diejenige Summe von Erscheinungen angedeutet, welche aus der besondern Kombination des Materiellen im menschlichen Körper vermittelst der Organisation hervorgehen. (Vgl. §. 53.).

Anm. Weitere Erklärung des Somatischen nach dieser allgemeinen Ansicht. Es drückt das eigentliche animalische Leben aus. Begriff der Organisation. Man kann sie den Ausdruck der Virtualität der bloß natürlichen Kräfte nennen. Sie geht hervor aus derjenigen dynamischen Vereinigung der natürlichen Stoffe, wodurch ein unter bestimmter Form sich selbst erhaltendes, entwickelndes und innig sich bedingendes Ganze erzeugt wird. Organismus ist dieses durch die Organisation dargestellte Ganze selbst. Unterschied des Organismus von dem Mechanismus. Der hauptsächlichste besteht darin, daß im Organismus die einzelnen Theile nicht bloß für einander da sind, um einen bestimmten Zweck zu verwirklichen, wie im Mechanismus, sondern daß sie durch einander bestehen, d. h. sich wechselseitig hervorbringen, erhalten und zum Theil ergänzen. Auch ist der Mechanis-

mus bloß ein synthetisches Ganze, d. h. ein solches, das aus seinen Theilen allererst zusammengestellt werden muß, dessen Theile mithin vor dem Ganzen selbst vorhanden sind; dagegen könnte man den Organismus ein analytisches Ganze nennen, d. h. ein solches, dessen Idee man vor den Theilen und abgesehen von ihnen sich denkt, aus dem die Theile sich also allererst entwickeln. Auf diese Weise wird es auch begreiflich, wie ein Theil eines organischen Ganzen zugleich das Ganze selbst im gewissen Sinne enthält. Verschiedene Gesetze Beider. Der Mechanismus steht vorzüglich unter mathematischen, der Organismus dagegen unter dynamischen. Erinnerung an die vis medicatrix, an das Lebensprincip, den Bildungstrieb (nisus formativus). Unterschied zwischen dem organischen Lebens- und dem chemischen Bildungsprocesse. Inwiefern der organische Lebensproceß eine chemische Verbindung voraussetze. Erinnerung an den Dualismus in der Natur, und wie er überall zu der Einheit, Totalität, hinstrebe. — Stufen der Organisation. Die menschliche ist die vollendetste in der Erfahrung. — Leben ist das Produkt der Organisation. Erklärung des Lebens in der Natur. Stufen desselben. Pflanzen- Thier- Menschenleben. Unterscheidung des animalischen vom geistigen. Allgemeine Verbindung der verschiedenen Lebensformen. Erinnerung an die Lehre einer allgemeinen Lebenskraft. — Tod, als der Gegensatz des Lebens. — Prüfung der Behauptung, daß die Seele sich ihren Körper baue. Erinnerung an die Aufgaben der Zoologie und Physiologie.

§. 90.

Um die Erscheinungen des somatischen Menschenlebens indeß nach ihrer echten Natur aufzufassen und mit möglichster Sicherheit von denen des logistischen und psychischen als eigenthümliche zu unterscheiden, tritt hier dieselbe Forderung ein, welche bei den Beobachtungen eben jener verschiedenen Lebensseiten erfüllt werden mußte, nämlich die Aufstellung

sowohl eines bestimmten Princips als auch eines eigenen Mittelpunkts für die etwa gleichartigen Erscheinungen oder Funktionen. (Vgl. §. 54.).

§. 91.

Als Princip des somatischen Menschen-Lebens ist die Sinnlichkeit aufgestellt worden. (§. 54.). Hiermit beginnt demnach zunächst die genauere Ansicht dieser Seite des menschlichen Daseyns.

§. 92.

Die Sinnlichkeit drückt nun aber jene Eigenthümlichkeit des somatischen Lebens aus, wodurch vermittelst einer bestimmten Receptivität die Möglichkeit von unmittelbaren Eindrücken und Erregungen in dem körperlichen Ganzen und von mittelbaren in dem Geiste des Menschen statt findet.

§. 93.

Die Sinnlichkeit ist in diesem Betracht an sich nur das Produkt einer besondern Kombination und Form des Materiellen in der Organisation des Körpers selbst. Diese besondere Kumbination, obgleich dem Ganzen nach durchweg auf gleicher Basis ruhend, erscheint doch verschieden modificirt oder als in einzelnen Organen dargestellt. Diese verschiedenen Modifikationen oder einzelnen Organe werden Sinne genannt.

Anm. Weitere Erörterung der Theorie der Sinne. Ueber die Zahl der Sinne. Ihre Basis oder vielmehr die Begründung ihrer Receptivität liegt in dem Nervensysteme einerseits, und in der Formiruug des Organs selbst in Beziehung auf die allgemeinen Verhältnisse der materiellen Dinge andererseits. Erinnerung an die verschiedenen Meinungen und Lehren über die Nerven und ihre Wirksamkeit. Cerebral- und Gangliensystem.

Ueber die Art, wie die Sinneneindrücke theils in der Lebenseinheit (in dem bloß Animalischen) Erregung hervorbringen können, theils wie sie auf den Geist zu wirken vermögen. — Sitz der Seele im Körper. — Verbindung aller Sinne untereinander. Daher fließende Erklärung einiger Phänomene hinsichts der Hemmung der Wirksamkeit einzelner Sinne. — Parallelisirung des innern und äußern Sinnes.

§. 94.

Als Mittelpunkt des somatischen Menschenlebens ist die Empfindung genannt worden. (§. 54.) Diese besteht aber in dem unmittelbaren, unbewußten Innewerden der Erregungen und Eindrücke, welche kraft der Receptivität, oder kraft derjenigen Einrichtung der Organisation, die das Leben für die Einwirkungen der Außendinge empfänglich macht, hervorgebracht werden.

§. 95.

Die Empfindung ist demnach keinesweges eine eigentliche Funktion des somatischen (animalischen) Menschenlebens, noch auch ein bloßes Resultat derselben; sondern diejenige ursprüngliche, aus der organischen Kombination selbst hervorgehende Beschaffenheit, wodurch jene Funktionen für das Leben gleichsam in's Leben treten. Mit andern Worten: Die Empfindung ist dem somatischen Leben, was dem geistigen das Selbstbewußtseyn ist.

Anm. Ueber die mehrfachen Bedeutungen, welche sich an das Wort Empfindung geknüpft haben. Unphilosophische Verwechselung derselben mit dem Gefühle. Widerlegung der Ansicht, als sey mit der Empfindung ein Bewußtseyn verbunden, wodurch sie erst zur Empfindung werde. Doch scheint Empfindung in der oben angegebenen Bedeutung nur eine Eigenthümlichkeit des anima-

lischen Lebens, nicht zugleich des Pflanzenlebens zu seyn. Thiere haben Empfindung.

§. 96.

Aus dem entwickelten Principe, der Sinnlichkeit, und dem aufgestellten Mittelpunkte, der Empfindung, müssen sich nun alle Erscheinungen des animalischen Lebens entwickeln und gleichsam als Punkte derselben Peripherie darstellen, die überall vom Centrum gleiche Entfernung haben. Aber selbst in diesem einen Cirkel läßt sich eine dreifache von demselben Mittelpunkte ausgehende Radienergießung auffassen, oder die somatische Lebensseite äußert sich, wie die beiden vorhin abgehandelten, als dreigetheilte Richtung, nämlich als Perception (Wahrnehmung), Instinkt (Trieb), Irritation (Reizung).

§. 97.

Die Perception umfaßt diejenigen Funktionen des somatischen Menschenlebens, welche darauf hinzielen, die animalische Individualität von dem Vorhandenseyn einer Objektivität nicht durch ein bewußtes Unterscheiden, sondern durch eine augenblickliche, sich jedesmal wirklich erneuernde reale Verbindung zu unterrichten.

Anm. Ueber die mehrfache Bedeutung des Worts Perception, die bei den Alten, bei Leibnitz, bei Kant. Oft wird dafür auch der Ausdruck „sinnliche Anschauung" gebraucht. Unterschied der Anschauung von der Vorstellung. Im somatischen (animalischen) Leben giebt es keine Vorstellung. — Die Perception ist der nächste Grund der sogenannten empirischen Erkenntniß oder der Vorstellungen über die, wie man sagt, gemeine Realität. — Alle Perception geschieht stets nur durch die Sinne. Erklärung der Erscheinung der Träu-

me, des Nacht- oder Schlafwandelns (Somnambulismus im Allgemeinen), der magnetischen Zufälle im Besondern. Eine aufmerksame, beharrliche (konstante) Vergleichung aller Phänomene dieser Art sowohl unter sich selbst, als auch mit denen des reingeistigen (logistischen) Lebens, lassen kaum, wenigstens für den Unbefangenen, einen Zweifel übrig, daß sie zunächst ihren Grund in dem Somatischen haben, und zwar in demselben entweder an und für sich, oder insofern es auf das Geistige einwirkt. So scheint der erste Fall statt zu finden, wenn Thiere träumen. Man muß annehmen, daß vorhingehabte Eindrücke bei ihnen gleichsam nachvibriren. Dieses dürfte dadurch zum Theil bestätiget werden, daß die Thiere, wie auch die Menschen, gewöhnlich dann am meisten (und die Letztern am sonderbarsten und gleichsam am sinnlichsten) und lebhaftesten träumen, wenn die Nerven (z. B. durch Schnupfen, Rheumatismus und ähnliche Einwirkungen) sich in einem krankhaften Zustande befinden. Daher und lediglich von dem somatischen Momente ist auch die gewöhnliche Unordnung in den menschlichen Träumen zu erklären, indem der Geist, als reine Intelligenz betrachtet, sich ewig gleich bleibt in seinem Leben. Daß aber sonst die Träume auch sehr oft in ordnungsmäßiger Gedankenfolge sich entwickeln, ja daß nicht selten im Traume der Geist eine Kraft beweiset, auf die man im Wachen vergebens harrt (z. B. bei Lösung schwerer mathematischer Aufgaben, Erfassung der Zukunft durch Schlüsse von der Gegenwart), aus diesen und ähnlichen Erscheinungen wird die obige Behauptung nicht widerlegt. Es bewahrheitet sich vielmehr dadurch nur noch eindringlicher, wie das Somatische die Ursache der Träume ist. Denn jene hellere Einsicht im Traume ist weiter nichts, als die Folge geringerer Einwirkung des animalischen Lebens. So wie dieses also bei Träumen mit lichter, geordneter Gedankenthätigkeit gegen die Intelligenz durch Zurücktreten negativ sich äußert, so äußert es sich bei Träumen mit phantastischen Ab- und Ausschweifungen gegen dieselbe positiv durch wirkliche Störung. Ohne das Somatische würde der Mensch auf jeden Fall keine Träume haben. — Auf ähnliche Art läßt sich das Nachtwandeln

und der Somnambulismus überhaupt erklären. Auch diese Erscheinungen (an sich nur modificirte Träume) würden sich ohne das somatische Moment im Menschen nicht ergeben. — Weitere Vergleichung und Prüfung einiger Erscheinungen sowohl aus der Geschichte der Träume als auch des (thierischen) Magnetismus. — Auch diejenigen Ergebnisse welche man Seelenkrankheiten nennt, haben ihren letzten Grund im Somatischen. Der Geist kann an und für sich nie krank seyn, er erscheint nur als solcher durch die Krankheit des Somatischen. —

§. 98.

Die zweite Radienrichtung des einen (totalen) somatischen Lebens ist der Instinkt oder Trieb. (Vgl. §. 96.). Instinkt oder Trieb aber umfaßt alle diejenigen Funktionen, welche darauf gerichtet sind, einem Naturbedürfnisse vermöge einer angebornen oder in der Natur der körperlichen Einrichtung gegründeten Kraft Genüge zu leisten. Man könnte daher den Instinkt (im gewissen Sinne den Inbegriff der Triebe) auch dasjenige unbewußte Begehren nennen, wodurch die animalische Individualität die Objektivität mit sich zu vereinigen sucht, oder wodurch sie sich als Individualität gegen die Universalität zu behaupten strebt.

Anm. Fernere Erklärung des Instinkts. In wieweit er bei dem Menschen wirklich statt findet. Erinnerung an die vorzüglichsten Aeußerungen desselben. (Geschlechtstrieb, Nahrungstrieb, Lebenstrieb im Besondern ꝛc., Kunsttrieb.) — Unterschied des Instinks von dem Wollen (vernünftigen Begehren), von dem Entschlusse, von den Neigungen, von den Leidenschaften. — Bemerkung, wie der Instinkt, gleich allen übrigen Erscheinungen des somatischen Lebens, bei dem Menschen sich anders zeigen müsse, als bei den Thieren überhaupt, nicht deswegen allein, weil das Logistische das Somatische durchdringt, sondern auch weil die menschliche Organisation selbst von der bloß thierischen durch ihre hohe Vollendung sich unterschei-

det und deshalb auch natürlich anders modificirte Erscheinungen entwickeln muß. Daher widerholte Erinnerung an den Unterschied zwischen Zoologie und Physiologie. Kann von Grundtrieben und abgeleiteten Trieben philosophisch die Rede seyn? — Inwiefern man unter jenen die natürliche Liebe eines jeden Thiers zu seinem Selbst verstehe, um sich in seiner Individualität gegen die Universalität zu erhalten. Erinnerung an die stoische Lehre von den Trieben. Ihre πρωτη ὁρμη (primus impetus), τα πρωτα κατα φυσιν (prima naturalia, principia naturalia). Vgl. Diog. Laert. in Zenone. l. VII. 85. Besonders Seneca ep. 121, wo er das bloß Animalische nach seinen Trieben betrachtet und es sodann auf das Menschlich-animalische (das Somatische) anwendet. Imgl. Aul. Gell. l. XII., c. 5. So redet auch Cicero von einem natürlichen Grundtriebe, den er primum conatum, primum appetitum nennt. S. De fin. l. III. c. 5. IV. c. 10. V. 9. Cf. De off. l. I. c. 4. Vgl. Kant, Anthropologie in prag. Hins. §. 63. und 70. Besonders auch dess. Kritik der Urth. §. 82. u. 83., od. S. 379 ff. Neue Aufl. 1794. Platner, Phil. Aphorism. Th. II. S. 24 ff. 1te A. — Erwähnung der gewöhnlichen Eintheilung der Triebe. Gänzliche Unstatthaftigkeit einer Unterscheidung zwischen willkürlichen und mechanischen Trieben, wie sie z. B. H. S. Reimarus aufgestellt. S. dessen Allg. Betracht. über die Triebe der Thiere rc. Dritte Ausg. Hamb. 1773.

§. 99.

Als dritte Strahlenrichtung des somatischen Lebens wurde die Irritation (Reizung) angegeben. (Vgl. §. 96.). Diese besteht aber in derjenigen Natureinrichtung des menschlich-animalischen Körpers, wodurch derselbe sowohl für die von außen auf ihn einwirkenden, als auch in seinem Innern selbst sich ergebenden Eindrücke insofern eine besondere Empfänglichkeit (Receptivität) besitzt, als er dadurch veranlaßt wird, den Gegenstand, von dem der Eindruck kommt,

nicht nur mit sich unmittelbar zu vereinigen oder von sich zu entfernen, sondern auch die Wirkungen des Eindrucks in seiner Totalität sich verbreiten zu lassen. Mit andern Worten: Irritation ist diejenige Disposition im somatischen Leben, wodurch dieses nicht bloß von innen (gleichsam vom Subjektiven) nach außen (zum Objektiven) gerichtet ist, um eine Verbindung oder Trennung hervorzubringen, sondern auch um in seiner somatischen Subjektivität durch die Beziehung auf die Objektivität selbst innerlich angeregt zu werden.

Anm. Erklärung dieser besondern Lebensthätigkeit durch betreffende Erscheinungen. Dergleichen sind z. B. Wohlbefinden, Uebelbefinden; Lust, Unlust; Bewegung, Ruhe; Schlaf (zum Theil auch Träume) Wachen; Geselligkeit, Kampf; Mitempfindung (im gewissen Sinne), Grausamkeit; Sanftmuth, Zorn (nach gewissen Aeußerungen); Begierden überhaupt.— Begierde, wodurch sie sich vom bloßen Triebe, aber auch von den psychischen Erscheinungen, als von Affekten, Neigungen, Leidenschaften, unterscheidet. Verschiedene Modificirung dieser bloß animalischen Funktionen durch die höhere Vollendung der Organisation im Menschen. — Anmerkung über einige Erscheinungen, die im psychischen und bloß animalisch-menschlichen Leben zugleich vorkommen z. B. Neid, Sehnsucht (hier mehr Verlangen), Herrschsucht, Ehrsucht.

§. 100.

Wie über das psychische Leben, so läßt sich auch über das somatische die allgemeine Bemerkung machen, daß außer der ursprünglichen Verschiedenheit des Verhältnisses in der Kombination der materiellen Stoffe und außer der ursprünglichen Abweichung der Formirung der Organisation selbst noch manche andere, sogenannte zufällige Umstände eintreten können, welche die Urgleichförmigkeit dieser eigenthümlichen Richtung des Menschenlebens mehrfach zu modificiren vermögen. Dahin gehören einige Momente, welche oft auch die

verschiedene Gestaltung des Psychischen bestimmen, z. B. Nahrungsmittel, Diät, Uebung des Körpers, selbst Umgang (z. B. bei einigen Thieren). Uebrigens kann die Grundzeichnung einer Wissenschaft nur auf das Allgemeine und dem Wesen nach Gleichförmige Rücksicht nehmen.

Anm. Daß bei der weitern Ausführung der Anthropologie die Anordnung der einzelnen Theile derselben unter den drei Hauptrubriken von besondern Ansichten abhängen könne, bedarf der Erinnerung kaum. Auch versteht sich, daß z. B. die Physiologie, als zunächst zum Somatischen gehörig, die Anatomie durchaus berücksichtigen und überhaupt die Eigenheiten der menschlichen Organisation weitläuftiger entwickeln müsse. Zur Anthropologie gehört zugleich noch die Anthropohistorie oder die Naturgeschichte der menschlichen Gattung, welche theils in das Ganze an schicklichen Orten verwebt, theils auch in der Uebersicht am Ende beigefügt werden kann. In ihr werden vorzüglich die zufälligen Ursachen der Modifikationen sowohl einzelner Individuen, als ganzer Völker, Stämme und Rassen ihre Erwähnung finden. Nur muß in der Anthropologie, wofern sie ihres Zwecks nicht durchaus verfehlen soll, zuerst die Vorstellung beständig festgehalten werden, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Daseyn eine einzige Totalität so ausmacht, daß er einerseits in sich selbst nach Geist und Leib keinesweges durchaus gesondert kann betrachtet werden, daß mithin die logistische Anthropologie, wie die psychische und somatische, isolirt und als unabhängig von einander betrachtet, weder Werth noch Bedeutung haben, daß er aber auch andererseits sich als totale Individualität fortwährend gegen die Universalität des Wesenverbandes zu erhalten strebt, folglich stets und überall den Einwirkungen und Bedingungen des sogenannnten Universum's ausgesetzt ist. *)

---

*) Es scheint ein Fehler mehrerer sonst trefflichen Werke über Anthropologie zu seyn, daß sie sowohl jene sub-

Als eine zweite Bedingung des glücklichen Gelingens der Anthropologie dürfte aber dieses gelten, daß man nicht, wie es die neueste Philosophie ziemlich eingeführt hat (die übrigens das große Verdienst sich erworben, auf den totalen Zusammenhang der Wesen mehr hingewiesen zu haben), statt die Erscheinungen, wie sie sich geben, unbefangen aufzufassen, von vornherein die Gesetze bestimmt und nun nach einer beliebten philosophischen Ansicht die Phänomene sich ergeben läßt, wie man es will, gleich jenem attischen Räuber (Prokrustes) der alle Leute ohne Unterschied in sein ein für allemal konstruirtes Bett zwängte. *)

---

jektive, als diese objektive Wechselvereinigung zu sehr außer Acht gelassen. So scheidet Ith (Versuch einer Anthropologie oder Philosophie (?) des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. 3e Aufl. Winterthur 1803), zu apodiktisch zwischen Geist und Leib. Gleicherweise würde das schätzbare Werk Kant's (Anthropologie in pragmat. Hins. 2e Aufl. Königsb. 1800.) noch um Vieles bedeutender seyn, hätte er das Physiologische nicht über Gebühr entfernt gehalten. So wäre es auch zu wünschen, daß das Werk von Schulze (Psychische Anthropol. Göttingen 1816) nicht wie auf dem Titel, so auch in der wirklichen Ausführung sich an das Wort psychisch so streng gebunden hätte. Aus solchen isolirten Betrachtungen des Einen muß stets mehr oder minder Einseitigkeit hervorgehen. Daher auch die noch immer mißlingenden, kümmerlichen Erklärungen mancher Phänomene z. B. der Träume, des Schlafwandelns, des thierischen Magnetismus, der Seelenkrankheiten u. s. w.

*) Außer Andern hat sich, wie uns dünkt, Eschenmayer in seinem in vielen Rücksichten lobenswerthen Werke (Psychologie, Stuttgardt u. Tübingen 1817) diesen Fehler zu Schulden kommen lassen.

b. Physik.

§. 101.

Als die andere Seite des in der Vielheit der Erscheinungen sich offenbarenden Daseyns tritt das Nichtich oder die Welt außer dem Menschen hervor. (Vgl. §. 29.).

§. 102.

Nennt man das Nichtich, insofern es das weltliche Daseyn außer dem Menschen umfaßt, die Natur (im engern Sinne); so ergiebt sich daher, inwieweit man die Phänomologie des Nichtich mit dem Namen Physik bezeichnen möge.

Anm. Verschiedene Bedeutung des Worts Natur. Im weitern Sinne gehört auch der Mensch dazu und nicht bloß dem Körper, sondern auch dem Geiste nach. Erinnerung an den schon im §. 52. berührten Gegensatz zwischen dem Idealen, als dem bloß Geistigen, und dem Realen, als dem bloß Materiellen. Erwähnung der scholastischen natura naturans und natura naturata; ferner der Unterscheidung der Natur in materieller Hinsicht (natura substantiue s. materialiter spectata) und in formeller (natura objectiue s. formaliter spectata).

§. 103.

Physik ist mithin der wohlgeordnete Inbegriff aller vermittelst der Sinne wahrnehmbaren Erscheinungen in der Welt außer dem Menschen. Ihre Aufgabe ist demgemäß die Beobachtung der Natur überhaupt nach ihren verschiedenen Gestaltungen, stufenweisen Entwickelungen, nach den Aeußerungen ihrer Kräfte, kurz, der gesammte Wechsel des Werdens und Vergehens in der Außenwelt.

Anm. Wie eigentlich das somatische Menschenleben von der Physik nicht sollte getrennt werden. Ursachen und Rechtfertigung der in diesem Systeme wirklich vorgenommenen Trennung. Daher Nothwendigkeit einer steten Beachtung auch des Somatischen in der Physik. — Erinnerung an die Vieldeutigkeit des Worts Physik. Unbestimmtheit des Inhalts. Nothwendige Verbindung der sogenannten Naturgeschichte und Naturlehre. Wie hier durchaus nur das Historische aufgefaßt werden müsse, indem die weiteren Schlüsse und die wissenschaftliche Beziehung auf allgemeine Gesetze in die Nomologie gehört. Wie folglich von eigentlich spekulativer Physik nicht die Rede seyn könne, weil hier keine sogenannten apriorischen Bestimmungen möglich sind. In der Physik ist daher, um den gewöhnlichen Sprachgebrauch beizubehalten, Alles bloß empirisch, insofern man nämlich unter dem Worte diejenigen Kenntnisse versteht, welche der Geist zunächst vermittelst der Sinne erwirbt. — Erinnerung an die Bedeutung, welche die Alten mit dem Worte Physik verbanden. — Ueber die sogenannte Naturphilosophie der neuesten deutschen Philosophen, worunter man gewöhnlich das Begreifen der Natur oder die Erkenntniß des Begriffes in der Natur versteht. Vorläufige Kritik derselben. — Ueber die Bedingungen einer glücklichen Beobachtung der Natur; über Hypothesen und deren Giltigkeit. —

§. 104.

Ein so inniges in sich abgeschlossenes und in sich bedingtes Ganze die Natur auch seyn mag, so läßt sich dieselbe dennoch behufs der bessern und genaueren Untersuchung nach verschiedenen Seiten betrachten, wie es auch bei den Erscheinungen des Menschenlebens geschehen ist. Es dürften sich hier gleichfalls deren drei als Hauptseiten bezeichnen lassen. Denn einmal kann man, so zu sagen, das bloße unorganische, gleichsam todte Substrat der Natur betrachten, dann die Formation der materiellen Stoffe (Elemente) zu besondern Einzeldingen im Allge-

meinen mittelst Wirkung angeborner Kräfte, endlich die Belebung der Stoffe durch organische Einrichtung. Jene erste Hauptseite könnte man die geïstische (erbliche), die andere die elementarische, die dritte die organische nennen.

Anm. Weitere vorläufige Darstellung jeder einzelnen Seite; Erklärung durch Beispiele.

§. 105.

Um die verschiedenen Erscheinungen jeder dieser Hauptseiten desto besser nach ihrer Gleichförmigkeit aufzufassen und unter die betreffende allgemeine Rubrik zu ordnen, dürfte es zweckdienlich seyn, nach der bei der Anthropologie befolgten Weise auch hier für jeden Theil ein besonderes Princip und einen besondern Mittelpunkt analogisch anzunehmen.

Anm. Da die Erscheinungen in der Natur, wie im Daseyn überhaupt nur mittelst gewisser Vorstellungen im Geiste sich auffassen lassen, so ist daher klar, wie es keinesweges eine aprioristische Konstruktion sey, wenn man sich in gewissen allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen eine Art Regulativ bildet, welches nicht dazu dienen soll, die Natur der Erscheinungen nun ein für allemal zu bestimmen, sondern nur hinsichts ihrer Verwandtschaft gewissermaßen nach einem angenommenen Prüfsteine zu beurtheilen. Daher kann auch hier das Wort Princip nicht anstößig seyn, da es nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Philosophen nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ aufgestellt worden ist.

§. 106.

Nach der im vorhergehenden §. angedeuteten allgemeinen Ansicht lassen sich die Principe und Mittelpunkte im Besondern namentlich auf folgende Weise angeben.

Für die geïstische Seite ist Princip die Masse, für die elementarische die Bewegung, für die

organische endlich die **Selbstbildung**; ebenso bildet den **Mittelpunkt** für die erste Seite die Materie, für die zweite die **Form**, für die dritte das **Leben**.

Anm. Vorläufige Erörterung und Darstellung des Wesens der einzelnen Principe und Mittelpunkte; ihr stufenweises Aufsteigen; Vergleichung derselben unter einander.

§. 107.

Die verschiedenen Erscheinungen nun, welche sich nach diesen drei Hauptseiten ergeben, werden sich vermittelst der jedesmaligen Principe und Mittelpunkte nicht nur nach ihrer **Gleichförmigkeit** erkennen, sondern auch in ein **sicheres**, **geordnetes Ganze**, zusammenstellen lassen. Auf diese Weise würde sich die **Physik** darstellen als **geïstische**, **elementarische** und **organische**.

α. Geïstische Physik.

§. 108.

Die geïstische Physik enthält diejenigen Kenntnisse, welche sich als Resultate der Beobachtung des unorganischen, gleichsam todten **erdlichen** Substrats der Natur, insofern es sich als Gegenstand der Sinnenwahrnehmung in Erscheinungen darstellt, ergeben und nach einer gewissen Gleichartigkeit zusammenstellen lassen. Hieraus wird klar, welches die eigenthümliche Aufgabe der **geïstischen Physik** sey. (Vgl. §. 107.).

§. 109.

Als **Princip** der geïstischen Physik ist die **Masse** genannt worden. (Vgl. §. 106.). Sie drückt aber dadurch ihre Eigenthümlichkeit aus, daß sie das bloß **Quantitative** der äußern Dinge, als im **Raume**

vorhanden, nach der höchsten Allgemeinheit d. h. ohne bestimmte Individualbesonderung bezeichnet.

Anm. Unterschied der Masse überhaupt von Körpern, also auch von Massen oder denjenigen Besonderungen, welche man Quanta zu nennen pflegt. Die Masse verhält sich zu den Massen, wie das Quantum zu den Quantis.

§. 110.

Alle Beobachtungen also, welche in der Physik auf der geistischen Seite angestellt werden, haben in dieser Eigenthümlichkeit der Masse das Kennzeichen, wonach die jedesmaligen Erscheinungen als hierhin gehörig beurtheilt werden müssen.

§. 111.

Um indeß über die eigenthümliche Natur der betreffenden Erscheinungen so wenig, wie möglich, getäuscht zu werden, ist es dienlich, sie als in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt zusammenströmend aufzufassen, wodurch das Gleichförmige klarer abgespiegelt sich gewahren läßt. Diesen Mittelpunkt bildet die Materie. Es läßt sich aber der Begriff der Materie so auffassen, daß man darunter versteht die Grundsubstanz der Natur, insofern dieselbe in dem bloßen Fürsichseyn ohne eigentlich ausgezeichnete Formation im Raume, jedoch mit allen ihren Kräften ausgestattet, wahrgenommen wird.

Anm. Materie ist nicht dasselbe mit Masse. Diese bezeichnet noch gar nicht die Rücksicht auf die möglichen Erscheinungen in der Natur, als an dem Gegebenen vorgehend und durch dasselbe getragen, dagegen wird Materie schon gedacht, als dasjenige, welches dem beweglichen Spiele der Kräfte unterligt. Daher ist wohl jede Masse Materie, allein nicht umgekehrt jede Materie Masse. Dadurch also, daß hier die Materie massenartig betrach-

tet wird, erscheint die Sphäre der geïstischen Physik nach ihrer Eigenthümlichkeit abgezeichnet.

Erinnerung an die verschiedene Bedeutung des Worts Materie im Gebiete der Philosophie. Allen liegt indeß die im §. angegebene mehr oder minder zum Grunde. Man vergleiche besonders die aristotelische Ansicht. Met. l. VII. c. 3. Λεγω δ'ὑλην, ἡ καθ' αὑτην μητε τι, μητε ποσον, μητε ἀλλο μηδεν λεγεται, οἱς ὡρισται το ὀν. So Met. l. II. c. 3. Απασα ἰσως ἡ φυσις ἐχει ὑλην. Auch verdient die aristotelische Unterscheidung der Materie in materiam secundum potentiam et secundum actum (ὑλη ἐνεργειᾳ και δυναμει) Erwähnung. Erinnerung an die Lehre der Scholastiker über die Materie besonders an ihre (zum Theil aristotelische) Unterscheidung zwischen der materia prima und materia secunda. Erinnerung an die ποιοτητες oder qualitates der Alten. (Cf. Cicero, quaest. acad. l. I. c. 7., Diog. Laert. IX.). Beim Seneka heißt es unter Andern (ep. 65): Dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat.

§. 112.

Die geïstische Seite der Natur nun, nach dem aufgestellten Principe und Mittelpunkte aufgefaßt, bietet sich hauptsächlich nach folgenden zwei Rücksichten der Beobachtung dar. Entweder richtet man sein Augenmerk darauf hin, wie das anorganische, todte Substrat der Natur sich giebt als Erdkörper nach Gebirgsmassen, nach innern Lagerstätten und überhaupt nach denjenigen Erscheinungen, welche an dem Ganzen des erdlichen Stoffs vorgehen; oder es wird mehr das Einzelne im Unorganischen (gleichsam die massenartigen Bestandtheile desselben) betrachtet und nach seinen Beschaffenheiten und Veränderungen untersucht.

§. 113.

Stellt man die im vorhergehenden §. angegebenen zweifachen Kenntnißarten des unorganischen (geïstischen) Stoffs nach ihrer Verwandtschaft und Gleichförmigkeit zusammen, so daß sie als ein systematisch geordnetes Ganze erscheinen; so wird sich die geïstische Physik gleichsam in zwei Wissenschaften zerzweigen, die man durch besondere Namen etwa also auszeichnen könnte, daß die erstberührte Seite mit dem Worte Geognosie, die andere mit dem Worte Oryktognosie benannt werden dürfte.

Anm. Weitere Ausführung dessen, was jede der genannten Wissenschaften besonders enthält. Erinnerung an die Mineralogie. Ihre eigentliche Aufgabe. Inwiefern sie sich auf beide ausgezeichnete Wissenschaften bezieht. Wie sie in der geïstischen Physik dem Allgemeinen nach nicht als eine besondere Wissenschaft aufgestellt werden kann. Sie ist in der Oryktognosie und Geognosie enthalten. Unterschied zwischen Geognosie und Geologie, so wie wenigstens der gelehrte Sprachgebrauch die Bedeutungen beider Ausdrücke bestimmt hat oder häufig bestimmt.

β. Elementarische Physik.

§. 114.

Die elementarische Physik, als zweite Hauptseite der Physik überhaupt, umfaßt die Kenntnisse, welche sich als Resultate der Beobachtung derjenigen Erscheinungen ergeben, die sich in der Natur ereignen, insofern Letztere, als mittelst Wirkung der ursprünglich in ihr vorhandenen Kräfte zu bestimmten Einzeldingen sich formend, dem Allgemeinen nach von der Wahrnehmung aufgefaßt wird. Hieraus folgt von selbst, welches die eigenthümliche Aufgabe der elementarischen Physik sey. (Vgl. §. 107.).

Anm. Nähere Erklärung des Begriffs *elementarisch* theils nach seiner Bedeutung überhaupt, theils nach der hier verstandenen insbesondere. Erinnerung an die Lehre von den *Elementen*, vorzüglich bei den Alten.

§. 115.

Zunächst muß hier das Princip und der Mittelpunkt bemerkt werden. Als jenes wurde die *Bewegung*, als dieser die *Form* festgesetzt. (Vgl. §. 106.).

§. 116.

Bewegung ist jene Eigenschaft der Natur, vermöge deren in ihr ein stetes Vereinigen und Trennen, Anziehen und Abstoßen der materiellen Stoffe (Elemente) statt findet, mithin ein beständiges Streben der Individualitäten gegen die Universalität und dieser gegen jene, ein ewiges Uebergehen des Fürsichseyns in's Aussersichseyn. Man könnte Bewegung daher auch so definiren, als sey sie das unaufhörliche, kreisförmige Spiel der Naturkräfte, wodurch der ewige Wechsel des Werdens und Vergehens oder der stete Tanz der Erscheinungen sich darstellt.

Anm. Was von der Ansicht zu halten sey, welche in der Bewegung nichts findet, als eine Veränderung des *Orts*, folglich eine bloße Erscheinung im *Raume*. Erinnerung an die verschiedenen Theorien über die Bewegung, besonders an die des *Aristoteles*. Wichtigkeit seiner Unterscheidung der Bewegung als einer Veränderung des *Orts* (φορα), der *Quantität* (αὐξησις), der *Qualitat* (ἀλλοιωσις). Erinnernng an die causa motrix, oder den primus motor (το πρωτον κινȣν ἀκινητον) der Alten. Erwahnung der *Eintheilungen* der Bewegung.

§. 117.

Form ist der jedesmalige *bestimmte* Ausdruck der Verhältnisse der Naturstoffe bei hervortretenden In=

dividualisirungen. Mit andern Worten: Form ist die äußerliche Bezeichnung von dem jedesmaligen wirklichen Beharren einer Individualität gegen die Universalität, oder von dem wirklichen Stande der gegen und für einander strebenden Kräfte.

Anm. Ueber die gewöhnliche Ansicht der Form. Unzulänglichkeit derselben besonders deswegen, weil dadurch die Form in einem zu losen Zusammenhange mit den Dingen an sich genommen und zu sehr als ein isolirtes Fürsichseyn aufgefaßt wird. Platonische Erklärung der Form, als eines Inbegriffs oder vielmehr Abdrucks der göttlichen Ideen. Erinnerung an die aristotelische Ansicht der Form, nach der sie das Princip aller Bestimmungen ist, welche die Materie, als das unbestimmte Substrat aller Erscheinungen (το υποκειμενον), annehmen kann. Unterschied dieser Ansicht von der platonischen.

§. 118.

Faßt man den zweiten Theil der Physik, den elementarischen, nun nach dem erklärten Principe, der Bewegung, und dem gleichfalls erklärten Mittelpunkte, der Form, genauer auf; so wird sich ergeben, daß ihm hauptsächlich folgende Erscheinungen zufallen. Erstens diejenige Zusammenwirkung der Elemente, wodurch vermittelst der Bewegung bestimmte Individualitäten entstehen und sich als solche erhalten oder örtlich verändern; zweitens diejenige, wodurch vermittelst innerer Wahlverwandtschaft besondere Gestaltungen und Verwandelungen der Dinge vorgehen.

Anm. Es stellt die elementarische Seite der Natur gleichsam den Uebergang des Todes zum Leben und umgekehrt des Lebens zum Tode dar. Ohne zu vergessen (woran wir selber stets gemahnen), daß die Natur in keine bestimmte Seiten so sich scheiden läßt, daß eine ohne die andere irgend eine vollendete Bedeutung haben oder irgend eine reine Erscheinung aus sich erzeugen könne, daß demgemäß

eigentlich kein absoluter Tod in der Natur statt finde, folglich auch kein Uebergang aus ihm zum Leben und umgekehrt; so möchten wir doch diese zweite Stufe der empirischen (erscheinenden) Natur für die wissenschäftliche Beobachtung auf die eben angedeutete Weise auszeichnen. Denn bei genauerer Aufmerksamkeit kann es kaum entgehen, wie dadurch die Erscheinungen dieser Seite eine ganz eigene Bedeutsamkeit und einen durchaus eigenthümlichen Charakter gewinnen, ein Vortheil, der für das wissenschaftliche Interesse stets wichtig ist.

§. 119.

Es lassen sich die im vorhergehenden §. hervorgehobenen zwei Richtungen der elementarischen Natur, insofern die desfallsigen Erscheinungen nach ihrer jedesmaligen Gleichförmigkeit als zu einer besondern Gattung gehörend beobachtet werden, durch zwei entsprechende Namen also bezeichnen, daß man die erstere mit dem Worte Mechanismus, die zweite aber mit dem Worte Chemismus charakterisiren kann. Hieraus erklärt sich von selbst, wie sich die elementarische Physik im Allgemeinen abhandeln lasse als Mechanik und Chemie.

Anm. Es ist nichts nothwendiger zur Vermeidung der Verirrung und schiefer Ansichten, als sich auch hier stets zu erinnern, daß unter diesen beiden Rubriken nur das Faktische zu stellen sey, nicht die allgemeine Lehre über die Kräfte oder Gesetze, wodurch die Fakta erzeugt, oder wonach die Verhältnisse der Individualitäten zu einander beurtheilt werden. Diese Lehre findet ihren angemessenen Platz erst in der Kosmologie und zwar im Besondern theils unter der Rubrik Mathematik, theils unter der Rubrik Dynamik, wozu also Mechanik und Chemie nur gleichsam die empirische Vorlehre bilden, oder wozu sie durch Erfahrung, Beobachtung und Versuche (Experimente) die Basis legen sollen.

§. 120.

Nach dem im §. 118. vorgelegten Umrisse der Aufgabe jeder dieser Lehre läßt sich der Inhalt derselben näher hervorheben.

Mechanik würde demnach zum Gegenstande haben alle diejenigen Erscheinungen, welche sich dadurch ergeben, daß materielle Stoffe vermittelst der Bewegung so mit einander in Berührung oder Wechselbeziehung gerathen, daß die Individualitäten als solche gegen die Universalität sich untereinander erhalten, und umgekehrt die Universalität sich wieder gegen die Individualitäten erhält. Solche Erscheinungen sind namentlich alle örtliche Bewegung, alle eigentliche Körperbildung vermittelst der sogenannten Attraktion und Repulsion (beide zusammen genommen im gewissen Sinne Cohäsion), die Erscheinungen, welche unter dem Namen Gravitation und Akustik (zum Theil) befaßt werden, u. s. w.

Anm. Erinnerung an den oft zu beschränkt genommenen Inhalt der Mechanik.

§. 121.

Chemie würde nach dem im §. 118. gleichfalls gezeichneten Umrisse alle diejenigen Erscheinungen umfassen, welche dadurch zu Tage treten, daß die materiellen Stoffe [Elemente] vermittelst der sogenannten Wahlverwandtschaft sich zu Individualitäten formen und Individualitäten verlassen, um andere von neuem darzustellen, oder dadurch, daß die materiellen Stoffe durch Synthese und Analyse ihre individuellen Besonderungen verändern. Solche Erscheinungen dürften namentlich seyn das Wachsthum und Abnehmen der Dinge an und für sich, insofern es nicht bloß der örtlichen Bewegung zu zuschreibenist,mithin nicht lediglich

auf der sogenannten Aggregation beruhet; ferner solche Formirungen, welche nach stetigen Gesetzen vorzugehen scheinen z. B. Krystallisationen, die magnetischen, elektrischen, galvanischen Erscheinungen, besonders noch die meteorologischen.

Anm. Zuvörderst muß hier noch einmal bemerkt werden, daß durch die Ueberschrift Mechanik und Chemie keinesweges die Absicht angedeutet werden soll, als wolle man die genannten und sonst wirklichen und möglichen Erscheinungen nun nach diesen beiden Rubriken absolut konstruiren. Es liegt dabei nur der Zweck unter, für die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Erscheinungen irgend einen Sammlungspunkt aufzustellen, um sie nach ihrer Gleichförmigkeit überschauen, oder auch wenigstens empirisch ordnen zu können.

Wenn es Manchem auffallen sollte, wie Erscheinungen des Magnetismus (des natürlichen (mineralischen) wie des thierischen) und der Electricität unter die Ueberschrift Chemie sich stellen lassen; so wolle man sich erinnern, daß der eigentliche Grund der chemischen Erscheinungen bei dem Vereinigen oder Trennen der elementarischen Stoffe in der Wahlverwandtschaft derselben beruhe, welche auch für die oben genannten Erscheinungen, bevor nicht etwas durchaus Sicheres in ihrer Rücksicht aufgefunden ist, gleichfalls am wahrscheinlichsten zum Grunde zu legen seyn dürfte. Es wird schon genügen, an das (wenigstens von Vielen angenommene) magnetische Fluidum, an dessen Ausströmung, so auch an das elektrische zu erinnern. Daß die Meteore übrigens hierher gezogen worden, wird keine Rechtfertigung, wenigstens nicht im Allgemeinen, erheischen. Jeder kennt das große chemische Laboratorium der Atmosphäre.

γ. Organische Physik.

§. 122.

Die dritte Seite der Natur (welche man auch als die oberste Stufe derselben betrachten könnte) ist die

organische. Es offenbart sich aber das Organische darin, daß mit der (empirisch) vollendeisten Zusammensetzung des Materiellen zugleich die (ebenfalls empirisch) höchste Wirksamkeit der natürlichen Kräfte verbunden ist.

Anm. Weitere Erklärung des Organischen mit Vergleichung des §. 89., besonders der Anmerkung. — Versuch einer Nachweisung des Strebens der ganzen Natur von dem Erdlichen zur Organisation, als der Spitze ihres Gebäudes. Einladende Ansicht einer fortgesetzten Stufenfolge in der Natur. Erklärung oder Begriff der Natur als eines einzigen Systems. (Vergl. unter Andern Kant Krit. der Urth. §. 80. S. 366 ff. Neueste Aufl. 1794. Außerdem mehrere Stellen seiner Schriften). Beiläufige Erinnerung an die zwei vorzüglichsten Erklärungstheorien der Erzeugungen in der Natur, nämlich an die Evolutionstheorie und das System der Epigenesis (oder die individuelle und generische Präformation).— Erwähnung des Typus der Organe (auch bei Krystallen findet man einen Typus der Bildung). Normaltypus, von dem die zufälligen Abweichungen entweder als Varietäten oder Monstrositäten sich zeigen.

§. 123.

Um die Erscheinungen auch hier nach ihrer Eigenthümlichkeit desto besser auffassen und ordnen zu können, ist dafür gleichfalls ein Princip und ein Mittelpunkt aufgestellt worden und zwar jenes in der Selbstbildung, dieser in dem Leben. (Vgl. §. 106.).

§. 124.

Selbstbildung zunächst besteht in derjenigen Eigenthümlichkeit, welcher gemäß in der Natur gewisse Dinge oder Individualitäten ihr bestimmtes individuelles Daseyn gegen die Universalität theils für sich, theils in

der ganzen Gattung durch eine eigene Kraft so erhalten, daß sie von innen heraus durch Verbindung mit andern Objekten ihre Form, so wie ihre Veränderungen, gleichsam selbst entwickeln und behaupten.

Anm. Erinnerung an den sogenannten Bildungstrieb (nisus formativus) und an dessen Entdecker. (S. Blumenbach, über den Bildungstrieb, 1te Ausg. Göttingen 1781, worauf bald mehrere Auflagen erfolgten. Vergl. Kant, Krit. d. U. §. 81. S. 374 ff. A. 1794). Vergleichung der vis plastica der Alten. — (S. §. 89., Anm.).

§. 125.

Leben offenbart sich als die in Selbstbewegung befangene Ineinanderwirkung der natürlichen Kräfte, oder als die gleichsam eigenmächtige Thätigkeit einer eigenen Individualität, oder endlich als den Inbegriff aller wirklichen Funktionen einer Individualität, insofern diese Funktionen durch die Individualität, als solche, selbst erzeugt werden. (Vgl. §. 89., Anm.).

Anm. Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit des bestimmten Erfassens und Enthüllens des Lebensgeheimnisses., — Was eigentlich der Tod in der Natur bedeute? Erinnerung an die Lebenskraft und das Lebensprincip; ferner Erinnerung an die Lehre über die Lebenskraft bei den Orphikern und den jonischen Philosophen, desgleichen an die Weltseele in den Philosophemen der Alten. Bemerkung über Plato's Ansicht, wonach ihm die Welt als ein Ζῶον oder großes Thier erscheint. (Uebrigens vergl. §. 89., Anm. desgl. §. 118., Anm.)

§. 126.

Betrachtet man nun nach Princip und Mittelpunkt die Erscheinungen der organischen Natur genauer; so dürften sie sich wiederum nach zwei besondern Richtungen oder vielmehr Stufen offenbaren, je nachdem

nämlich die Organisationen sich im Großen wesentlich unterscheiden, mehr oder minder vollendet sind, kurz, je nachdem das Leben, als Mittelpunkt, vermittelst der Selbstbildung, als des Princips, sich zu äussern vermag.

Anm. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die Stufen wie auch im §. bemerkt worden, sich nur auf das Gattungsverhältniß im Großen beziehen, insoweit nämlich eine unverkennbare Gleichförmigkeit in dem Vielen hervortritt, oder insoweit den verschiedenen Gestalten ein Normaltypus zum Grunde liegt, der bei der jedesmaligen Gattung nicht überschritten oder dem Wesen nach verändert wird. Denn daß es schier eben so viele Modifikationen der Lebenserscheinungen giebt, als lebendige Individualitäten mit (zufällig) modificirten Organisationen vorhanden sind, ist für sich klar.

§. 127.

Zunächst zeigen sich nun in der organischen Natur solche Erscheinungen, welche nach einer gewissen Allgemeinheit ein beschränkteres Leben dadurch beweisen, daß die Selbstbewegung sowohl im Innern als auch im Aeußern ohne eigentliche Willkür hervortritt, mithin bedingt ist, und zwar deswegen, weil die Organisation selbst eine geringere Vollendung verräth. — Das Gebiet dieser eigenthümlichen Lebenserscheinungen kann man das Reich der Vegetation, oder das Pflanzenreich nennen, so wie die systematische Zusammenstellung der verschiedenen desfallsigen Phänomene selbst die vegetabilische Physik oder die Phytologie.

Anm. Nachweisung der vorzüglichsten Lebensthätigkeiten auf dieser Stufe, z. B. der Produktions- und Reproduktionskraft, oder des Strebens sich selbst an und fur sich und in der Gattung als bestimmte Individualisirung gegen die Universalität zu erhalten. — Verhalt-

niß der Botanik zur Phytologie. — Nutzen des Studiums der Geschichte der Pflanzenkunde.

§. 128.

Das Streben der Natur zu organischer Vollendung bringt über das vegetabilische Reich hinaus. Es stellt sich auf eine noch höhere Stufe, welche nicht bloß als Modifikation des Vegetabilischen, sondern als eigene Richtung des Organischen selbst anzusehen ist, indem der Normaltypus der Pflanzengattung überschritten und ein von jenem wesentlich verschiedener befolgt wird.

§. 129.

Das Charakteristische dieser höheren Richtung der organischen Natur oder vielmehr dieser obersten Stufe der Natur besteht in dem vermittelst eines vollendetern Organismus freigewordenen Selbstbilden und entfesselten Leben. Man nennt diese Entwickelungshöhe das animalische Reich oder das Thierreich, dessen Verschiedenheit von dem vegetabilischen sich vorzüglich in folgenden Momenten als wesentlich hervorhebt. 1. Die bestimmte und zu Individualitäten konkrescirte Receptivität in der Organisation — die Sinnenwerkzeuge. 2. Die zur Ortsveränderung befähigte Kraftäußerung durch den artikulirten Gliederbau. 3. Die zur Selbstempfindung entwickelte Lebensthätigkeit vermittelst des zum Nervensysteme sublimirten Fasergewebe und des zum Blutlaufe geisteigerten Saftganges. Aus dieser erhöheten organischen Einrichtung ergeben sich nun weiter hauptsächlich folgende Erscheinungen. 1. Das Innewerden der Objektivität. 2. Die Willkür der Bewegung. 3. Die bestimmtere Beziehung der durch Reiz-

ung erregten Individualität auf das Objektive, um sich durch dasselbe und in demselben zu erhalten (Instinkt, Triebe).

§. 130.

Nach dieser Charakterisirung dürfte sich jedesmal beurtheilen lassen, ob und inwiefern eine Erscheinung der organischen Natur zu dem Thierreiche gehöre oder nicht. Das wohlgeordnete Ganze der desfallsigen Erfahrungen und Beobachtungen würde dann einen besondern Zweig der organischen Physik bilden, welchen man Zoologie (Thierkunde) nennen könnte.

Anm. Daß die somatische Anthropologie großen Theils hierher gehört, besonders insofern sie als Physiologie genommen werden muß, ist an und für sich einleuchtend, indem die menschlich-körperliche Organisation nur dem Grade, nicht dem Normaltypus nach verschieden ist, insofern sie nämlich als die höchste Potenz des Animalischen aufgefaßt seyn will. — Allein dennoch wird das Somatische (Menschlich-Körperliche) so sehr durch das Geistige bedingt, und umgekehrt dieses von jenem so vielfach modificirt, daß es unmöglich seyn würde, den Menschen nach seiner dermaligen Existenz nur einigermaßen richtig aufzufassen, folglich eine Anthropologie überhaupt zu liefern, wenn man das Logistische vom Somatischen, und dieses von jenem absolut gesondert beobachten wollte. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß die Anthropologie, insofern sie das Menschlich-Animalische betrifft, allerdings aus der Zoologie, ja selbst aus der Phytologie sich manche Aufklarung entnehmen könne und müsse, daß demgemäß eine Vergleichung aller dieser Erscheinungen in einer zu dem Zwecke besonders aufgestellten Lehre, die man Biologie nennen mag, höchst unterrichtend sey.

B. Nomologie.

§. 131.

Die Lehre über die allgemeinen Gesetze, unter denen die Erscheinungen des Geistes, wie der Welt stehen, und mitelst welcher Geist und Welt zugleich als besondere Totalitäten begriffen werden, bilden den Inhalt der Nomologie oder Begriffslehre. (Vgl. §. 28.).

Anm. Weitere Erklärung des Worts Totalität, des Gesetzes und seiner das Einzelne verbindenden Natur. Erörterung des Begreifens und des Begriffs; Unterschied von Erkennen und Erkenntniß.

§. 132.

Die Nomologie hat aber eine dreifache Hauptrichtung. Denn entweder macht man den Geist an und für sich zum Gegenstande der Untersuchung, um dessen Thätigkeit dadurch zu begreifen, daß man sie auf bestimmte Gesetze zurückführt, oder es lenkt sich die Untersuchung aus gleichen Gründen auf die Welt hin, oder endlich es wird die Wechselbeziehung Beider nach ihren gesetzmäßigen Verhältnissen dargethan. Danach würde sich nun die Nomologie zerzweigen in drei entsprechende Disciplinen, welche man Pneumatologie (Geisteslehre), Kosmologie (Weltlehre, Naturphilosophie) und Humanistik nennen mag. (Vgl. §§. 30, 31, 32, 33, 34.).

Anm. Vorläufige Erklärung der Wörter Geist und Welt, als zwei unter bestimmter Gesetzmäßigkeit stehender, insofern für die Reflexion und Abstraktion verschiedener Totalitäten.

a. Pneumatologie.

§. 133.

Sowie die menschliche Subjektivität, der Erscheinung nach betrachtet, vermöge des Urfaktum's der geistigen Thätigkeit als der nächste Gegenstand der Beobachtung angehalten, und demgemäß die Phänomenologie mit der Anthropologie angefangen worden ist (Vgl. §. 49.); eben so bietet sich auch hier der Geist, als solcher, zuerst zum Vorwurfe der Untersuchung dar, und die Nomologie beginnt am natürlichsten mit der Pneumatologie.

§. 134.

Die Pneumatologie ist aber (nach den Andeutungen der §§. 30. und 141.) die systematische Darstellung der Gesetze, nach welchen der Geist, für sich genommen und als von den Bedingungen des Realen soviel thunlich entbunden aufgefaßt, seine Thätigkeit äußert. Mit andern Worten: Pneumatologie ist die Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen des Geistes überhaupt.

Anm. Bedeutung der Pneumatologie oder auch rationalen Psychologie in der alten Metaphysik besonders seit Wolf. Grundfehler der Lehre, wie sie dort aufgefaßt wurde. Dadurch, daß der Geist darin metaphysisch betrachtet ward, begieng man die unphilosophische Unvorsichtigkeit, ihn einmal von dem Empirischen im gewissen Sinne ganz loszureißen und ihn hernach dennoch nach allerlei empirischen Begriffen (nach Einfachheit, Immaterialität u. s. w.) zu untersuchen. Man stellte demzufolge etwas als Grund der Erfahrung auf, als eine Art erste Philosophie, was ohne höhere Begründung so leer war, als die gemeine Erfahrung selbst. Der Geist als Gegenstand der Untersuchung ist immer, streng genommen, empi-

risch. Eine Eintheilung daher in empirische und rationale Psychologie, von der Seite aufgefaßt, daß jene durch diese erklart und begründet werden soll, ist eine unphilosophische Zirkelbewegung. Beide sind vielmehr ein einziges Kontinuum, welches nicht nach einem wesentlichen Gegensatze sich scheiden, sondern nur der Untersuchung wegen nach verschiedenen Stufen sich betrachten läßt. Der sogenannte empirische Geist ist (den Begriffen gemäß, welche man dort mit den Wörtern verband) nichts als der rationale, wie die Wirkung überhaupt an sich nichts ist als die Ursache; das Eine ist Ab- und Ausdruck des Andern, Beide ein stetiges Kontinuum. Metaphysisch thätig vergißt der Geist seiner selbst, als des alleinigen Objekts der Untersuchung, und stellt aus seiner unmittelbaren Ansicht die unbestreitbare Idee, daß allem Daseyn überhaupt ein Seyn zum Grunde liege, auseinander, entwickelnd zugleich das Verhältniß, in welchem die Dinge zu dieser Idee und durch sie zum Seyn oder Absoluten stehen können, und zwar streng und durchaus nur nach dieser Idee.

Hieraus ergiebt sich die Vergleichung der gewöhnlich sogenannten rationalen Psychologie mit der hier aufgestellten Pneumatologie nach Inhalt und Stand von selbst.— Kant's und seiner Schule Ansicht der Pneumatologie (rationalen Psychologie). Grund, mit welchem sie gegen jene alte Bedeutung sich erklärte. Prüfung dieses Grundes und Unhaltbarkeit desselben.

Beleuchtung der Ansichten einiger neuern Philosophen hinsichts der rationalen Psychologie, welche nach ihnen am Ende und genau besehen zur gesammten und alleinigen Metaphysik selbst wird. — Vergleichung der Lehren der Identitatsphilosophie. — Man vergl. übrigens §. 30. die Anm.

§. 135.

Die Pneumatologie hat der Analyse ihres Begriffs gemäß zum Gegenstande alle Aeußerungen des Geistes an sich, insofern dieselben, als von besondern Vermö-

gen oder Grundkräften ausgehend, den jedesmaligen Gesetzen dieser Vermögen unterworfen sind, oder ihre Aufgabe ist die Untersuchung der in der Phänomenologie erkannten dreifachen Erscheinungsrichtungen des Geistes nämlich des Gefühls, des Verstandes und der Vernunft, inwiefern diese Richtungen, als Phänomene, auf ihre entsprechenden Quellen oder ihr sie bedingendes Gesetzsystem hinweisen. (Vgl. §. 61. ff.).

§. 136.

Man kann nun jede dieser drei Richtungen oder Grundkräfte für sich genommen und als unter eigenthümlichen Gesetzen stehend der Forschung unterziehen oder zu begreifen streben und die desfallsigen Resultate nach ihrer durchgehenden Gleichförmigkeit in systematischer Ordnung zusammenstellen. Auf diese Weise würde sich die Pneumatologie in drei besondere Disciplinen zerlegen lassen, in die Gesetzlehre des Gefühls, des Verstandes und der Vernunft, oder nach der vorwirkenden Verschiedenheit jeglicher Kraft in die Geschmacks= Denk= und Ideenlehre. Knüpft man diese Disciplinen an eine bekannte und in der Philosophie gewohnte Terminologie; so kann man sie wissenschaftlich auszeichnen durch Aesthetik, Logik, Ideologie. (Vgl. §. 31.)

Anm. Wiederholte Erinnerung, daß auch hier, wie in der Phänomenologie, durchaus die Totalität nicht außer Acht zu lassen sey, oder daß man die Wechselbeziehung und Wechselbedingung der Gesetze jedes besonders ausgezeichneten Vermögens, das stete Ineinanderwirken und Ineinandergreifen derselben eben so beharrlich in's Auge nehmen müsse, wie es bei den Erscheinungen geschehen. An sich giebt es kein Gefühl, keinen Verstand, keine Vernunft, sondern nur einen Geist, mithin auch an sich keine Aesthetik, Logik und Ideologie, sondern nur eine Pneu-

matologie. Allein die wissenschaftliche Untersuchung verliert alle Wirksamkeit ohne diese Scheidung.

α. Aesthetik.

§. 137.

Die Aesthetik ist die Wissenschaft der ursprünglichen Gesetze, nach welchen das Gefühlsvermögen seine Thätigkeit beweiset.

§. 138.

Aus der im vorhergehenden §. gegebenen Definition erhellt, welches die eigentliche Aufgabe der Aesthetik sey, und wie weit ihr Umfang sich erstrecke. So vielfach das Gefühl in Erscheinungen sich charakteristisch geäußert hat, eben so weit muß die Lehre über dessen Gesetze, oder die Aesthetik, sich verbreiten. Es ist aber das Gefühl nach einer dreifachen Erscheinungsweise bezeichnet worden, einmal als Wahrheitsgefühl, dann als Sittlichkeitsgefühl (ethisches) und endlich als Schönheitsgefühl (ästhetisches im engern Sinne). Hieraus läßt sich abnehmen, welchen Inhalt und welche Sphäre die Aesthetik, als die gemeinsame Ueberschrift für's Ganze, sich aneignen dürfte und müsse.

Anm. Es bedarf der Erinnerung kaum, daß die Aesthetik, wie sie hier genommen worden, sich durchaus auf den Begriff stützt, der gleich anfangs in dieser Schrift mit dem Worte Gefühl verbunden worden ist, nach welchem dasselbe durchweg bloß als etwas Geistiges, als etwas Intellektuelles oder Intelligentes angesehen werden muß. (Vgl. §§. 24, 63. ff.) Die Lust oder Unlust, das Wohlgefallen oder Mißfallen ist in Absicht auf die eigentliche Natur des Gefühls und streng philosophisch eben sowohl nur ein Consequens wie bei der

deutlichen Reflexion selber. Läßt es sich darthun, daß diese Ansicht des Gefühls durch die betreffenden Erscheinungen als eine richtige sich darstelle, läßt sich ferner durch unverkennbare Erfahrungen einleuchtend machen, wie einseitig die Gefühlstheorie Kant's und des (aus der englischen Schule herstammenden) Empirismus überhaupt sey; so dürfte für sich klar werden, wie einerseits der oben aufgestellte Begriff der Aesthetik seinen gehörigen Grund habe, wie er andererseits aber auch in eine ziemlich allgemeine Opposition mit den gewöhnlichen Ansichten trete. Vergl. des Begriffs, den Fries mit dem Gefühle verbindet. Er stellt es gleichfalls als etwas Intellektuelles dar. S. dess. N. Kritik der Vernunft, Bd. I. S. 341 ff. Heidelb. 1807. — Erinnerung an Kant's Meinung in Absicht auf die Aesthetik. Sie ist ihm die Wissenschaft von den Gesetzen und reinen Formen der Sinnlichkeit überhaupt. Seine desfallsige Eintheilung der Aesthetik. S. Kant's, Krit. d. ästh. Urth. Imgl. mehrere Stellen in den Prolegomenen und der Kritik d. r. V. Was Aesthetik im engern Sinne (Lehre oder Wissenschaft des Schönen oder der Kunst) betrifft, so wird davon weiter unten (§. 146.) die Rede seyn. — Kurze Erwähnung der Meinung einiger anderer Philosophen hinsichts der Aesthetik, besonders Herbart's, der, genau genommen, die sogenannte praktische Philosophie überhaupt darunter versteht. Vergl. dessen Lehrbuch zur Einleit. in die Philosophie. S. 4, §. 8. ff. — Prüfung dieser Ansicht. — Inwiefern man Aesthetik in der angegebenen weitern Bedeutung Geschmackslehre nennen könne. Analoge Uebertragung dieses Worts auf das Sittliche und Wahre, insofern Beides durch das Gefühl erkannt wird.

§. 139.

Das Gefühlsvermögen äußert sich in der Erscheinung überhaupt als ein unmittelbares Innewerden unserer Selbst in Beziehung auf Objekte. (Vergl. §. 63. ff.). Macht man dieses unbestreitbare Faktum

zu einem Gegenstande **bestimmter Reflexion**; so wird sich ergeben, daß das Gefühl seine Quelle zunächst in der **unreflektirten Persönlichkeit** des Ich hat.

§. 140.

Persönlichkeit besteht aber in dem Selbstbewußtseyn des Uebergewichts der Spontaneität über die Receptivität, oder in dem Selbstbewußtseyn, unabhängig von äußern Eindrücken der Thätigkeit des Geistes eine besondere Richtung geben zu können. Es wird mithin das Gefühl in Erscheinungen sich nur nach denjenigen Gesetzen zu offenbaren vermögen, von welchen die Spontaneität des Geistes in dem gegenwärtigen Daseyn bedingt wird. Diese Gesetze sind aber zunächst die des Wesenverbandes, hernach die ursprünglichen Formen, unter denen der Mensch sich überhaupt als **intelligent** begreifen kann.

§. 141.

So weit es der Reflexion gelingt, die Formen oder Gesetze des menschlichen Erkennens **einzeln mit Bestimmtheit** aufzufassen, erheben sich folgende als unverkennbar vorhanden. Zuerst das Gesetz der **Kausalität**. In diesem ruhet die stete Wechselbeziehung nicht nur der Wesen (materieller wie geistiger) untereinander, sondern auch die der besondern Ereignisse und Veränderungen an den einzelnen Wesen selbst. Von ihm kann sich die Intelligenz im Zeitleben nie frei machen, und die ganze Kraft der Spontaneität besteht nur darin, daß sie diese Kausalität auffaßt und nun nach derselben besondere Reihen von Erscheinungen selbstbestimmend anzufangen vermag. Dieses **Vermögen** selbst aber liegt mit seiner Wurzel über dem Zeitleben, mithin über dem Daseyn.

Anm. Schwierigkeit der geistigen Gesetze, indem der Geist, während er nach ihnen forscht, von ihnen wirklich bedingt wird. — Weitere Erörterung der Kausalität, als des allgemeinen Gesetzes alles Daseyns. — Erinnerung, daß die Nomologie noch immer nicht die Endbegründung des Daseyns, das Wissen, darstellen soll. Die letzte Erklärung der Persönlichkeit selbst also, so wie die philosophische Betrachtung der Kausalität nach ihrem Ursprunge, nach ihrem möglichen Bestehen mit und neben der sogenannten Freiheit des Geistes findet den geeigneten Platz allererst in der Numenologie. — Erinnerung an die kantische Lehre über die Kausalität. S. besonders Kant's Prolegomena ꝛc. §. 53., S. 151 ff.

§. 142.

Als weitere Gesetze, welche die Intelligenz im Daseyn bedingen, kündigen sich die sogenannten apriorischen Formen der geistigen Thätigkeit an, als Raum, Zeit, Quantität, Qualität, und Totalität.

Anm. Erinnerung an die Lehre der kritischen Philosophie über die reinen Formen der Anschauung und die Kategorien des Verstandes. Unphilosophisches Verfahren, zwischen beiden einen Unterschied zu machen, insofern man Sinnlichkeit und Verstand als verschiedene Erkenntnißquellen trennt. Prüfung und Widerlegung der Lehre, als haben jene Gesetze oder Formen nur subjektive, nicht auch zugleich objektive Bedeutung. Hängt doch im Daseyn Geist und Welt (Ideales und Reales) so eng zusammen, daß die Art, wie die Realität erkannt wird, zur Realität selbst mit gehört. Denn die wahre Realität der Dinge kann keine andere seyn, als ihre eigentliche Existenz selbst; zu dieser aber gehört auch die Beziehung untereinander. Die Existenz wiederum hat nur einen Ursprung. Es können also die vermittelst jener Gesetze im Geiste erhaltenen Vorstellungen von den Dingen keineswegs bloße Erscheinungen

seyn. (S. weiter unten die Numenologie, Rubrik Ontologie).

Die Formen Relation und Modalität entbehren des wirklichen Grundes einer wesentlichen Eigenthümlichkeit. Die Philosophie aber soll so viel möglich wenig theilen, weil jede Theilung an sich von der ursprünglichen Einheit mehr oder minder abführt, als in welcher allein doch die endliche Auflösung einzig zu finden ist.

Was die Form Totalität betrifft, so drückt sie die Gesetzmäßigkeit des Geistes aus, insofern derselbe vermittelst der Ideen überall das gesammte Daseyn als ein harmonisches Ganze erfassen muß, dessen Grund außer den Bedingungen des Daseyns liegt.

Uebrigens ist der Geist nach dieser Totalität thätig, wo er es nach Zeit und Raum, oder nach Quantität und Qualität ist, und so umgekehrt. Als reine Intelligenz den Geist gedacht, fallen natürlich alle diese Rucksichten auf Formen von selbst fort; denn alsdann kann nur vom Wissen allein, nicht aber vom Erkennen und Begreifen die Rede seyn. — Beiläufige Erinnerung an die aristotelischen Kategorien.

§. 143.

Alle diese Gesetze nun stellen in ihrem totalen Zusammenwirken die Persönlichkeit des Menschen, als solchen, dar. Daher wird von selbst begreiflich, was es bedeute, wenn von den Gefühlen behauptet wird, sie haben ihre Quelle in der unreflektirten Persönlichkeit. (Vgl. §. 139.). Es kann damit nichts Anderes gemeint seyn, als daß die Gefühle überall die Harmonie jener Gesetze ohne bestimmtes Bewußtseyn darstellen, mithin stets die gesammte Persönlichkeit ausdrücken, ohne durch Reflexion oder Abstraktion dazu veranlaßt zu werden.

Anm. 1. Aus dem Gesagten ist es zu erklären, was schon in der Phänomenologie angedeutet worden, daß nämlich die Gefühle durchaus Einheit und Einfachheit verrathen. (Vergl. §. 65., Anm.).

Anm. 2. An sich entspringen alle Thätigkeiten des Geistes aus der Persönlichkeit; denn sie können nur stattfinden durch jenes Zusammenwirken der Gesetze. Indeß ist es doch nicht zu verkennen, daß das Wie dieses Wirkens, folglich auch das jedesmalige Hervortreten der Persönlichkeit einen wesentlichen Unterschied in den Erscheinungen verursachen müsse, mithin auch als eigene Quelle der besonders ausgezeichneten Vermögen angesehen werden könne.

§. 144.

Aus der vorhin aufgestellten Quelle der Gefühle fließen ihre Regeln oder Principien von selbst hervor. Es muß einmal in ihnen durchaus etwas Unwillkürliches liegen, weil ihr Charakter das Unreflektirte ist; dann aber doch wiederum die Spontaneität hervortreten, insofern sie den Geist veranlassen, eine von der Naturnothwendigkeit gänzlich verschiedene Erscheinungsreihe zu setzen, endlich muß die Totalität des Geistes mehr oder minder in ihnen vorherrschend sich darthun.

§. 145.

Betrachtet man die drei besondern Richtungen des Gefühls, nämlich das Gefühl des Wahren, des Schönen und Guten (Sittlichen), nach jenen Principien näher; so ergiebt sich, wie sie einerseits denselben ganz gemäß erscheinen, wie sie andererseits aber auch über die gewöhnliche Sphäre der Sinnlichkeit, ja selbst des Psychischen hinaufreichen und eine objektive Gültigkeit mit gleichem Rechte, wie der Verstand und die Ver-

nunft, in Anspruch nehmen. Es ergiebt sich aber auch ferner, wie sie, unter sich innigst verwandt, genau genommen insgesammt dieselbe Natur verrathen und, den Ideen der Vernunft entsprechend, am Ende in der Wahrheit, wie in dem Brennpunkte, zusammenfallen.

Anm. Mündliche Erörterung des Einflusses, den das Gefühl des Wahren in der eigentlichen Wissenschaft, das des Sittlichen in der Ethik behauptet. — Soll man Gefühlen in beiderlei Hinsicht eine Stimme vergönnen? — Abermalige Erwähnung der kantischen Lehre über das moralische Gefühl. Prüfung und Widerlegung derselben.

§. 146.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient das Gefühl des Schönen, welches zum Theil die Principien einer eigenen philosophischen Disciplin enthält, die den Namen Aesthetik vorzugsweise oder im engern Sinne erhalten hat, weshalb dieses Gefühl selbst auch mit dem Beiworte ästhetisches ausgezeichnet wird. Es charakterisirt sich dasselbe aber durch das unreflektirte Auffassen der freien Harmonie unter den Verhältnissen, in welchen der Mensch zu sich selbst und der Außenwelt und vermittelst dieser wiederum mit einer höheren Ordnung der Dinge steht. (Vgl. §§. 69. und 70.). Insofern dieses Gefühl Veranlassung wird, daß die Vernunft in ihrer spekulativen Richtung die Idee des Schönen erfaßt, kann man mit Recht dasselbe als die nächste Quelle der Aesthetik (im engern Sinne) selbst ansehen und somit dieser Disciplin, als einer Lehre von dem Schönen überhaupt, aus der nachher die Kunstlehre wiederum zunächst ihre Principien nimmt, unter den philosophischen Disciplinen den hier ihr gegebenen Platz anweisen.

Anm. Die Aesthetik als Geschmackslehre überhaupt verglichen mit der Aesthetik im engern Sinne. — Weitere Erörterung der eigenthümlichen Aufgabe der Aesthetik, als der Lehre von dem Schönen. Vorläufige Bemerkung, daß das Schöne allerdings auch ein Gegenstand der eigentlichen Spekulation sey. — Verdienst der Deutschen in dieser Beziehung. — Geschichtlich-vergleichende Betrachtung der Aesthetik in der engern Bedeutung. — Kritik des Geschmacks. — Prüfung der Ansicht, welche das Schöne lediglich aus dem Psychischen oder gar bloß aus der Sinnlichkeit ableitet. — Vergleichung der kantischen Lehre vom Schönen. Einseitigkeit derselben. Kant leugnet die Möglichkeit, daß die Aesthetik sich jemals als eigentliche Wissenschaft aus Vernunftprincipien aufstellen könne. S. dessen Krit. d. r. Vft. S. 35. ff. 3te Aufl. Widerlegung. — Beleuchtung der Lehre, nach welcher die Aesthetik, als Wissenschaft des Schönen, zu den sogenannten praktischen Disciplinen der Philosophie gezählt wird.

β. Logik.

§. 147.

Die zweite Disciplin, welche als ein besonderer Zweig der Pneumatologie bezeichnet worden, ist die Logik. (Vgl. §§. 31. und 136.). Ihr Gegenstand betrifft das Denken oder dasjenige Vermögen des Geistes, welches Verstand genannt zu werden pflegt, insofern die desfallsigen Gesetze oder ursprünglichen Formen wissenschaftlich dargestellt werden.

Anm. Geschichtlicher Ueberblick der Logik, als einer besondern Disciplin. Was verstanden die Alten unter Logik im Allgemeinen (Vgl. §. 27., Anm.), was im Besondern? Unter welchem Namen wurde die Logik im engern Sinne beim Plato, Aristoteles und bei andern Philosophen häufig gelehrt? (Vgl. Arist. Rhet. l. I. c 2. Cicero, top. 2. De fin. I. 7., de orat. II. 38.). — Hat sich die

Logik seit Plato und Aristoteles im Wesentlichen nicht verändert? — Kant's Ansicht über die Logik. Seine Unterscheidung in transcendentale und allgemeine (Elementar-) Logik. — Erinnerung an die Versuche einiger neuerer Philosophen, die Logik als eigentlich spekulative Philosophie darzustellen, indem man von der Ansicht ausgeht, daß der Begriff, als das schlechthin Konkrete, die Wesenheit der Dinge ausdrücke. Behauptung, daß die gewöhnlichen Begriffe, als Mensch, Thier ꝛc. keine eigentlichen Begriffe seyen. Prüfung dieses neuen Versuchs. Vergleichung desselben mit dem, was Kant unter tanscendentaler Logik versteht. (Vgl. übrigens besonders Hegel's Logik und Encyklopädie. Vgl. ferner §. 73., Anm. gegenw. Schrift).

§. 148.

Da das Denken oder die Funktionen des Verstandes sich als diejenige Thätigkeit des menschlichen Geistes dargethan haben, wodurch das Viele und Mannichfaltige durch Reflektiren erkannt, und die Einheit darin durch Abstrahiren begriffen wird, oder als das stete Uebergehen des Erkennens (der Reflexion) in's Begreifen (in die Abstraktion); so wird die aufmerksame Objektivirung dieser Thätigkeit auf die Gesetze oder allgemeinen Formen hinleiten, nach welchen sie sich gerade so und nicht anders äußert. (Vgl. §. 73.)

Anm. Beiläufige Bemerkung, inwiefern die Logik die Funktionen des Denkens überhaupt betrachten könne als das Bemühen, die der Vernunft angestammte Idee der Wahrheit in dem Zeitleben oder Daseyn gleichsam im Abbilde darzustellen. Wie dieses durch die gewöhnliche dreifache Thätigkeit, nämlich durch das Bilden der Begriffe, Urtheile und Schlüsse bewerkstelligt werden könne. Beweis, daß diese dreifache Thätigkeit im Grunde nur ein Akt sey, daß mithin das Urtheil wie der Schluß schon im Begriffe liege.

§. 149.

Das Denken, als eine Erscheinung des reingeistigen oder logistischen Menschenlebens (vergl. Anthropol.) hat seine eigentliche Quelle eben sowohl in der Persönlichkeit des Menschen, als das Gefühl. Es wird folglich durch eben dieselben Gesetze dem Allgemeinen nach bedingt. Demnach kann nur das Wie ihres Zusammenwirkens die besondere Gesetzmäßigkeit, den Inhalt der Logik, wiederum bestimmen. Dieses Wie zeigt sich aber in dem reflektirten oder vielmehr bewußten Festhalten der Persönlichkeit während des Wirkens der Gesetze. Daher kommt es sodann, daß die Regeln des Denkens, welche durch die Natur jener ursprünglichen Formen erzeugt werden, als Grundsätze deutlich hervortreten.

§. 150.

Endziel alles Denkens ist, die Uridee der einen Wahrheit in dem Vielen und Mannichfaltigen soviel möglich auszudrücken (S. §. 148.). Demzufolge ist Harmonie in dem Einzelnen das eigentliche Grundelement, welches, als in dem Zusammenwirken jener geistigen Gesetze überhaupt darstellbar, durch die logischen Grundsätze ausgesprochen werden soll. Man kann daher an sich und genau genommen nur einen obersten Grundsatz aufstellen, welcher so lauten wird: Wo eine Vielheit zu einer Einheit in der Vorstellung zusammengefaßt werden soll, muß diese Gleichung gelten: Die Vielheit verhält sich zu dem Ich, wie die Einheit zu demselben Ich. Oder, nennt man die Vielheit B, die Einheit C, das Ich A; so wird folgende geometrische Proportion die Regel enthalten: $B : A = C : A$. In dieser Proportion zeigt

sich, wie die unleugbare Identität des Ich den eigentlichen Grund oder das πρωτοτυπον der logischen Einheit, als des ἐκτυπον, bilde.

Anm. Erinnerung an die gewöhnlich aufgestellten Grundsätze der Logik, als den Satz des Widerspruchs, der Einerleiheit, des ausgeschlossenen Dritten — Herleitung derselben aus jenem obersten, ohne welchen sie gar keine Bedeutung haben würden, und mittelst dessen die Logik zugleich aufhört, ein starres Formenwesen darzustellen. — Abermalige Erinnerung an die Kategorien. — Sie können in der Logik nur deshalb eine vorzügliche Erwähnung finden, weil sie bei dem Denken, als dem reflektirten Vorstellen, sich deutlicher und entschiedener hervorheben. Ob der Satz des zureichenden Grundes (principium rationis sufficientis) ein Grundsatz des Denkens sey und mithin in die Logik gehöre? — Kritik der Meinung derjenigen, welche ihm nur in der Spekulation (die sie (sonderbar genug) das Denken des Denkens nennen) Platz geben.

γ. Ideologie.

§. 151.

Die dritte Disciplin, welche die Pneumatologie unter sich begreift, ist die Ideologie. Sie besteht aber in der wissenschaftlichen Darstellung derjenigen Gesetze, nach welchen die Vernunft in ihren Spekulationen oder in ihrer Ideenbildung verfährt. (Vergl. §. 31.).

Anm. Erinnerung an die Ideologie der französischen Philosophen. Unterschied. Inwiefern die hier zu behandelnde Disciplin in die sogenannte Metaphysik gehöre oder nicht? — Vergleichung mit den mehr versuchten Transcendentalphilosophien. Kant's Kritik d. r. V.; Fichte's Wissenschaftslehre; Bouterwek's Idee einer Apodiktik.

§. 152.

Durch die Ideen offenbart sich das Streben des menschlichen Geistes, den Wechsel, die ewige Bewegung im Daseyn durch die Annahme eines Seyns, das in der bloß logischen Einheit vermittelte Mannichfaltige durch die Nachweisung einer absoluten Einheit über die bloße Täuschung so zu erheben, daß überall die Beziehung auf eine unwandelbare Realität stattfindet. (Vgl. §. 76.). Dieses Geschäft kann aber die Vernunft, trotz ihrer Abstraktionskraft doch nur befangen in den Bedingungen der wirklichen Existenz verrichten. Es drängt sich folglich auch hier eine Nothwendigkeit des Gesetzes unabweislich der Forschung entgegen.

§. 153.

Ist es demgemäß eine strenge Folge aus der realen Totalität des Menschen überhaupt, daß die Vernunft an die Bedingungen der Wirksamkeit geknüpft ist, daß sie mithin in der Begründung des Daseyns durch die Beziehung auf ein absolutes Seyn vermittelst der Ideen die Formen nicht verletzen darf, unter welchen einzig und allein ihre Verbindung mit den Dingen statt findet; so kann daher der Schluß gezogen werden, daß auch für die Vernunft im Allgemeinen jene Gesetze des Erkennens und Vorstellens überhaupt vorhanden sind, doch so, daß die Art des Zusammenwirkens abermals den Grund einer eigenen Gesetzmäßigkeit enthält.

§. 154.

Macht man demzufolge die Art dieses Zusammenwirkens zum Gegenstande einer genaueren Aufmerksamkeit; so stellt sich heraus, daß die Vernunft

einmal an das Selbstbewußtseyn geknüpft ist, indem sie über die wirklich bestehende Totalität des Geistes sich nicht absolut zu erheben vermag; dann, daß sie ihre Ideen nicht anders zu fassen im Stande ist, als mit beständiger Beziehung auf das Daseyn, als auf ein Bedingtes und Begründetes; endlich, daß sie, um sich vor Selbsttäuschung zu bewahren, die Resultate ihrer Spekulation oder ihrer Ideenthätigkeit nach den logischen Regeln prüfe, als welche das nothwendige Abbild der Urideen oder die sichere Anwendung derselben im wirklichen Daseyn enthalten.

§. 155.

Die im vorhergehenden §. gegebenen Grund- und Umrisse lassen sich nun in bestimmt ausgesprochenen Formen gleichsam verdeutlicht darstellen. Demnach werden folgende Gesetze für die Vernunftthätigkeit anzunehmen seyn. 1. Das Gesetz der Subjektivität. Hiermit soll ausgedrückt werden, daß die Vernunft bei ihrem Erheben über das gewöhnliche Daseyn sich stets als etwas Individuelles gegen das Universelle festhalte, mithin den Standpunkt der sogenannten Identität nicht erfassen könne, als worauf (wäre er nicht an sich eine bare philosophische Fiktion) die Ideen selbst nicht mehr vorhanden sind. Denn Ideen sind doch immer etwas wirklich Erkanntes. 2. Das Gesetz der relativen Beziehung. Hierunter wird verstanden, daß die Vernunft nur dann eine Idee, als solche, gewahrt, wenn sie die stete Bedingtheit des Daseyns, als eine relative Nothwendigkeit, mit einem absoluten Etwas so in Verbindung setzt, daß sie die Relativität stets als entsprungen aus der Absoluthеit annimmt. Es ist daher unmöglich, daß die Ver-

nunft zu irgend einer Idee gelange, in welcher nicht die Vermittelung zwischen Daseyn und Seyn, Endlichkeit und Unendlichkeit, Veränderlichkeit und Nothwendigkeit sich ursprünglich vorhanden zeigt. 3. Das Gesetz der absoluten Einheit. Damit soll gemeint seyn, daß die Vernunft keinen dualistischen Gegensatz in ihre Ideen aufnehmen könne. Jedes, was daher als reine Vernunftidee sich darthut, darf durchaus nicht aus vorhergehender Vergleichung des Mannichfaltigen oder Vielen sich als etwas Gemeinsames gebildet haben; es darf keine formale Allgemeinheit des Begriffs verrathen, sondern eine Einheit, welche real d. h., in sich und durch sich ursprünglich und wesenhaft Eins ist. Daher es denn zu erklären, warum selbst von mehreren Ideen, insofern sie als wahrhaft getrennt genommen werden, an sich gar nicht dürfe die Rede seyn, weil sonst noch eine Einheit über der Vernunfteinheit aufzustellen wäre, welches unphilosophisch und selbsttäuschend seyn würde. Daß aber die Vernunft diese ihre Ureinheit in ihren Spekulationen nie vergesse, dazu dient die logische Einheit, als welche gleichsam wie ein Gegebenes bestimmt und positiv sich aufdringt.

Anm. Vergleichung der Ansicht der absoluten Identitätslehre rücksichtlich des echten philosophischen Standpunktes. Ueber das Schauen des Absoluten in der absoluten Identität. — Wie daraus, daß der Geist die Welt oder Natur zum Gegenstande seiner Untersuchung machen kann, nicht folgt, daß nun die Natur an sich geistig seyn müsse, wie Einige lehren. —

§. 156.

Es dürfte sich die Frage aufwerfen lassen, worin denn eigentlich die Vernunft nach ihren vorhin aufgestellten Gesetzen von dem Verstande sich unterscheide,

und ob nicht jene Gesetze an sich doch nur Modifikationen der logischen seyen? — Auf die Frage kann man mit Recht erwiedern, daß die Identität des Verstandes und der Vernunft nur scheinbar, nicht wirklich ist. Denn der Verstand, als das Objekt der Logik, ist selbst nur eine Erscheinung im Daseyn und kann seine Thätigkeit auch allein im Daseyn anwenden d. h. er steht unter solchen Formen, welche bloß für das Daseyn und dessen Erscheinungen passen. Mit andern Worten: Der Verstand ist an sich selbst sowohl, als auch hinsichts der Anwendung seiner Gesetze lediglich immanent. Dieses wird dadurch nicht widerlegt, daß behauptet worden, die Vernunft müsse sich in ihren Ideen zugleich auf das Logische, also das Verstandesmäßige, beziehen. Denn hier ist der Gebrauch der Ideen in der That wiederum nur immanent, indem die Vernunft selbst in diesem Falle nach ihrer Verknüpfung mit dem Daseyn genommen wird, mithin die Regel etwa bedingungsweise so lauten würde: Wenn die Vernunft ihre Ideen zur Erklärung des Daseyns anwenden will, so muß sie das Daseyn selbst allererst so auffassen, als es dermalen vom Geiste nur aufgefaßt werden kann. Die Vernunft kann und soll sich demnach kein Daseyn a priori konstruiren, sondern das a posteriori gegebene oder das bereits konstruirte, wie es ist, auf seinen Urgrund zurückführen. Aus alle diesem geht aber keinesweges hervor, daß die Vernunft nun selbst, als solche, immanent d. h., nichts als eine Erscheinung des Daseyns sey, wie es mit dem Verstande wirklich der Fall ist. Hierauf weisen auch die Gesetze der Vernunft, sowie sie im vorhergehenden §. ausgesprochen, deutlich genug hin. Denn es ist ganz etwas Anderes, wenn es heißt, die Vernunft steht unter dem Gesetze der Subjektivität im

Allgemeinen, als, sie steht unter der Subjektivität, insofern diese selbst nur in der Daseynswelt eine besondere Individualität hat. Mit dem Ersten wird bloß angedeutet, daß die Vernunft, als philosophirendes oder spekulirendes Vermögen, stets ein Wesen für sich bleibt, nicht mit dem Absoluten identificirt wird; dagegen der zweite Satz viel enger beschränkt und das Fürsichbestehen als ein lediglich durch die Natur des Daseyns bestimmtes ausgiebt, mithin die Gesetze des Letztern als eigentliche Schranken für die Subjektivität feststellt — Eben so verhält es sich mit dem Gesetze der absoluten Einheit. Auch hier umfaßt es einen ganz andern Sinn, wenn es heißt, die Vernunft strebt oder muß streben nach einer wesenhaften Einheit, als, sie strebt nach einer Begriffseinheit des Mannichfaltigen im Daseyn. Jene Erste liegt über dieser d. h., sie ist als Original transcendent indeß die Letztere, als bloße Kopie, wiederum durchaus nur immanent ist. — Kürzer würde man das Resultat zusammenfassen können in folgendem Satze: Die Vernunft findet sich im Verstande repräsentirt, nicht aber umgekehrt der Verstand in der Vernunft. Nun aber ist das Verhältniß des Repräsentirenden zu dem Repräsentirten aus der Erfahrung zur Genüge bekannt; die Anwendung auf den vorliegenden Fall wird sich daher von selbst ergeben.

Anm. Ueber den Ausdruck immanent im Gegensatze mit transcendent, besonders in der kritischen Schule. Vgl. Kant, Krit. d. r. V. S. 352, 383, 384, 365, 671 (2te Ausg.) und mehrere andere Stellen. Ueber Kant's Lehre hinsichts des regulativen Gebrauchs der Vernunftideen. — Vorläufige Erinnerung an die Frage, ob es eine Erkenntniß des Uebersinnlichen überhaupt geben könne. — Ueber die Selbsttäuschung der Ver-

nunft; über die vernünftige Skepsis. — Ueber das Verhältniß der Logik zur Ideologie (zum Theil zur alten Metaphysik). — Beleuchtung des Versuchs einer Kritik der Vernunft. — Vergleichuug des Gesetzes der Kausalität mit dem Gesetze der relativen Beziehung. —

b. Kosmologie.

§. 158.

Die zweite Hauptdisciplin der Nomologie bildet die Kosmologie. Es begreift aber die Kosmologie die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze der Welt, insoweit Letztere selbst als eine eigene Totalität betrachtet wird. (Vgl. §. 31. und 132.).

Anm. Historischer Ueberblick der Bedeutung des Worts Kosmologie. Unterschied der gewöhnlichen Ansicht von der hier ausgesprochenen. — Inwiefern die alte (sogenannte) Kosmologie durch die kritische Philosophie wirklich als nichtig dargestellt worden. Prüfung der kantischen Widerlegung. — Erinnerung an die Naturphilosophie der neueren Zeit. Vieldeutigkeit des Worts. Aehnlichkeit und Unterschied zwischen der Bedeutung Kosmologie nach dem Sinne des gegenwärtigen Systems. Beiläufige Vergleichung der Naturphilosophien der Alten, besonders der jonischen Philosophen. Vorläufige Erinnerung an die Numenologie; ihre besondere Beziehung auf die Ideologie.

§. 159.

Die Kosmologie hat also der Analyse ihres gegebenen Begriffs gemäß zum Vorwurfe die Betrachtung der ursprünglichen Gesetze, nach welchen das Reale, als solches, folglich auch das Menschlich-Animalische oder das bloß Somatische, sich in der Erscheinung offenbart. Es wird sich demnach die Untersuchung ohne

Mißkennung der beständigen Totalität am natürlichsten nach jener dreifachen Richtung bequemen, wodurch in der Phänomenologie die Erscheinungen selbst ausgezeichnet worden sind. (Vgl. §§. 31. und 104.).

Anm. Bemerkung über das wirkliche Ineinandergreifen der Gesetze der Welt überhaupt. Erinnerung an das Wort Universum. Weitere und engere Bedeutung desselben. — Trennung des Idealen (Geistigen) von dem Realen (Weltlichen), beide Wörter im beschränktern Sinne gebraucht. — Ueber die Geister- und Körperwelt, als Gegensätze. Ihr Punkt der Vereinigung muß in der Numenologie nachgewiesen werden.

§. 160.

Es hat sich aber die dreifache Richtung der Erscheinungen in der Welt oder Natur gezeigt einmal nach bloß quantitativen Verhältnissen, oder als Größen im Raume, dann als Folgen der Wechselbeziehung der natürlichen Kräfte zur Formirung bestimmter Individualitäten, endlich als lebendige, durch Organisation sich selbsterzeugende und erhaltende Individualitäten. Diesem gemäß wird sich nun die Kosmologie wiederum in drei besondere Disciplinen zertheilen lassen, je nachdem jede dieser Richtungen nach ihren eigenthümlichen Gesetzen als Gegenstand einer besondern wissenschaftlichen Darstellung genommen wird, oder die Kosmologie zerzweigt sich in die Mathematik, Dynamik, Organik. (Vgl. §. 31.).

α. Mathematik.

§. 161.

Die Gleichförmigkeit oder Verwandtschaft der Gesetze, unter denen die weltlichen (kosmischen) Erschei-

nungen nach den bloß quantitativen Verhältnissen oder nach bloßen Dimensionen stehen, zu betrachten, ist die Aufgabe der Mathematik. Mit andern Worten: Mathematik ist die Wissenschaft von den Gesetzen der Größen überhaupt.

Anm. Weitere Erörterung des Begriffs Quantität, der quantitativen Verhältnisse, der Größe (des Quantum's), besonders der Dimension. Beweis, daß den mathemathischen Verhältnissen, insofern sie den Gegenstand einer besondern wissenschaftlichen Untersuchung ausmachen, an sich nur der Raum zum Grunde liege. Wie die reine Form der Zeit bloß uneigentlich oder mittelbar die Quantität bestimmen könne. Wo man die Vorstellung der Zeit, als einer Größe, festhalten will, ist es durchaus nothwendig, sich immer das Successive als konstruirt im Raume hinzu zu denken. Daher es unrichtig ist, wenn die Arithmetik als die Lehre von den Größen nach der Form der Zeit erklart wird. Beleuchtung des darauf sich stützenden Unterschieds zwischen stetigen (indiscreten, geometrischen) und discreten (arithmetischen) Größen. — Weitere Beleuchtung des Begriffs Raum, als der Möglichkeit des Neben= Auseinander= und Miteinanderseyns der Dinge, oder als der Möglichkeit des Bestehens im Vergehen, der Ruhe in der Bewegung. Beleuchtung des Begriffs der Zeit, als der Möglichkeit des Nacheinander= und Durcheinanderseyns der Dinge, oder als der Möglichkeit des Vergehens im Bestehen, der Bewegung in der Ruhe. Wie das Gesetz der Kausalitat beide Begriffe bedingt und verbindet. Wie sie eigentlich stets in einander selbst sich wiederfinden. Ihre absolute Einheit. Wie unphilosophisch es sey, diese Begriffe als bloß reine Formen der sinnlichen Anschauung zu nehmen. Beweis, daß keine Vorstellung, sey sie auch (um uns so auszudrücken) noch so geistig, ohne sie möglich ist. Denn Vorstellungen (selbst Ideen) sind allein real in Beziehung auf

das Daseyn. Das Daseyn selbst hat aber nur dadurch eine reale Bedeutung, daß es als die innigste, totale Verbindung des Geistigen und Materiellen sowohl nach ihren jedesmaligen einzelnen Momenten, als auch beider untereinander erscheint. Daher Form und Substrat nur durch- und miteinander bestehen; jedes, für sich genommen, ist leeres Nichts. Daher auch die Formen der Anschauung zugleich Formen des Erkennens und Vorstellens überhaupt sind. — Erinnerung an einige bekannte Lehren in dieser Hinsicht, besonders an die aristotelische und kantische. Richtigkeit der aristotelischen Ansicht, welche die subjektiven Principien des Erkennens zugleich als objektive Principien der Dinge selbst aufstellt. Denn nur in der Verbindung und in dem unbegreiflichen Uebergehen des Geistigen in das Materielle und umgekehrt scheint uns die eine wahrhafte Realität zu beruhen. (Vgl. §. 17., Anm.) Dagegen artet die kantische Ansicht in ihrer konsequenten Durchführung in eine gehalt- und wesenlose Subjektivitätslehre aus, welche in ihrem isolirten, starren Fürsichseyn vergebens nach einem Vereinigungsmittel ringt, um ihr Verlorenseyn in dem unermeßlichen Meere einer absoluten Leerheit durch irgend eine Brücke oder Landzunge an das eine, beharrliche, wesenhafte Festland anzuknüpfen und so als solches aufzuheben.

Ueber die sogenannte Konstruktion der Begriffe in der Mathematik. Unterschied des intuitiven und discursiven Erkennens. Giebt es einen absoluten Unterschied zwischen Beiden? —

Erinnerung an die Versuche einer mathematischen Philosophie. Unstatthaftigkeit derselben. Absolute Unmöglichkeit, die Philosophie als eine mathematische Wissenschaft zu behandeln. Unphilosophie, welche in der Behauptung liegt, die Philosophie werde allererst dann zu ihrer eigentlichen Würde gelangen, wenn sie mit mathematischer Gewißheit sich darstelle. Unterschied der mathematischen und philosophischen Gewißheit. Jene ist nnr eine demonstrative, mithin nur mittelbare, diese aber eine ursprüngliche, unmittelbare;

die mathematische besteht lediglich durch die philosophische. Häufige Mißkennung der eigentlichen Natur und des bloß relativen Werths der Demonstration. Beleuchtung der gewöhnlichen (besonders kantischen, S. Krit. d. r. V. S. 763) Behauptung, daß die Mathematik die gewisseste, ja die wahrhaft einzige Wissenschaft sey. — Vergleichung und Unterschied zwischen philosophischer Mathematik und mathematischer Philosophie. Jene, wofern sie Bedeutung haben soll, ist eigentlich nichts Anders, als die Beziehung der abgeleiteten mathematischen Gewißheit auf die ursprüngliche philosophische, eine Art Metaphysik, mithin die oft verkannte nothwendige Anerkennung der Abhängigkeit der Mathematik von der Philosophie. Ueberflüssigkeit einer solchen Disciplin. — Erinnerung an die pythagoreische Zahlenlehre. Sie scheint im Grunde bloß eine Symbolik der Philosophie gewesen zu seyn, keinesweges aber eine mathematische Philosophie. — Schätzung der Mathematik bei den Alten. — Was für eine Bedeutung sie besonders bei Plato in philosophischer Hinsicht hatte. —

§. 162.

Nach Vergleichung derjenigen Erscheinungen, welche sich als bloß in räumlichen Verhältnissen oder als Dimensionen ergeben, wird sich die betreffende Gesetzmäßigkeit in einem allgemeinen Satze etwa folgenderweise aussprechen lassen: Alle quantitativen Erscheinungen sind nichts Anders, als Folgen der Anwendung des logischen Denkens auf etwas im Raume objektiv Gegebenes, oder alle quantitativen Erscheinungen entspringen aus der Realisirung der subjektiven Begriffsformen in der räumlichen Objektivität.

Anm. Erinnerung an die Verbindung der Logik mit der Mathematik. Warum diese eine so besondere Verstandesübung sey? — Plato's Vorliebe für dieselbe aus dem Grunde, daß sie das innere Auge schärfe zum Schauen

der Ideen. Ueberschrift über seinem Hörsale: Ουδεις αγεωμετρητος εἰσειτο. — Andeutung, wie die Mathematik die reale Verbindung der Subjektivität und Objektivität ausdrücke. (Vgl. §. 161., Anm.).

§. 163.

Je nachdem dieses eine Gesetz für mehrere gleichartige Erscheinungsrichtungen der quantitativen Verhältnisse sich selbst zertheilt, kann man die Mathematik nach eben so vielen besondern Disciplinen betrachten. Eine solche Zertheilung findet aber streng genommen nur in zweifacher Rücksicht statt. Einmal nämlich, insofern die subjektiven Vorstellungen von Größenverhältnissen sich sinnlich-ostensiv konstruiren lassen, oder insofern die subjektiven Formen in objektiv-extensiver Darstellung angeschauet werden können; dann insofern umgekehrt die objektiven Größenverhältnisse nach den symbolisirten geistigen Formen als in das Geistige übergehend, oder objektiv-intensiv aufgefaßt werden. Begreift man die gesetzlichen Bestimmungen in beiderlei Hinsichten unter besondern Namen; so würde daher einleuchten, wie die Mathematik sich zertheile in die Geometrie und Arithmetik.

Anm. Weitere Erörterung, wie die Arithmetik an sich im gewissen Sinne Umkehrung der Geometrie sey, oder wie Beide, an sich dieselben Verhältnisse darlegend, sich bloß in der Art der Darstellung unterscheiden. Mathematik überhaupt drückt die reale Vereinigung der Subjektivität und Objektivität aus. (Vgl. §. 162., Anm.). Diese Realität der Verbindung muß sich aber, eben weil sie real ist, darthun lassen einmal als der Uebergang des Subjektiven in's Objektive (als Körperwerdung des Geistigen im Sinnlichen), dann als der Uebergang des Objektiven in's Subjektive (als die Geistwerdung des Körperlichen im Geistigen). Jenes

kann nur geschehen durch im Raume ausgedehnte Figuren, oder durch räumliche Abbildung des Geistigen (Subjektiven), dieses nur durch unausgedehnte Zeichen oder durch geistige Abbildung des Körperlichen (Symbole, eigentlich Worte, denn das sind genau genommen die Zahlen). Räumlich-konstruirte Begriffe drücken die Herniederziehung des Geistes in das Körperliche, symbolisch-konstruirte Körper aber die Hinaufziehung des Körperlichen in das Geistige aus. Hierin liegt das Verhältniß der Geometrie zur Arithmetik dargethan. — Daß es philosophisch keine weitere Eintheilung geben könne, leuchtet aus dem Gesagten von selbst ein. — Erwähnung der gewöhnlichen Eintheilungen. Daß weder Trigonometrie noch die Buchstabenrechnung (Algebra und Analysis oder auch Analysis allein als Genus) philosophisch-verschiedene mathematische Disciplinen seyen. — Die sogenannte angewandte Mathematik ist philosophisch nicht vorhanden, denn sie ist nichts Fürsichbestehendes, sondern in andere Disciplinen verschiedentlich Uebergegangenes. — Abermalige Bemerkung, wie eigentlich die Zeit (sobald sie zum Behuf der Wissenschaft als eine von dem Raume getrennte, eigene Form betrachtet wird, was sie in der Realität durchaus nicht ist) in der Mathematik ganz und gar nicht in Betrachtung kommen kann. Denn sie ist ganz eigentlich der Ausdruck des Gesetzes der Kausalität, lediglich Folgenentwickelung und gehört darum vorzugsweise in die Dynamik, wovon sogleich die Rede seyn wird. — Verhältniß der Mathematik zu der oben in der Phänomenologie aufgestellten geistischen Physik. (Vgl. §. 108. ff.).

β. Dynamik.

§. 164.

Als die zweite Unterdisciplin der Kosmologie ist die Dynamik bezeichnet worden. Ihr Vorwurf ist die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze, nach welchen die Naturkräfte, bloß als solche, in ihren Aeuſ=

ferungen sich richten. Mit andern Worten: Dynamik ist die Wissenschaft von den ursprünglichen Naturgesetzen in Absicht auf die blossen Kräfte der Natur. (Vgl. §§. 31., 104., 114. ff.).

§. 165.

Die Analyse des aufgestellten Begriffs wird auch hier wiederum dazu dienen, die eigentliche Aufgabe der Dynamik genauer und deutlicher anzugeben. Es hat diese Disciplin demgemäß einmal nicht bloß die Gesetzmäßigkeit der Bewegung zum Gegenstande, (noch daß sie die Materie nach ihren quantitativen Verhältnissen mit in ihren Kreis aufnehmen); sondern sie soll auch außer dem Erstgenannten die Gesetzmäßigkeit derjenigen Kraftäußerungen betrachten, welche nicht eigentlich allein örtliche Veränderungeu betreffen.

Anm. Unterschied zwischen Mathematik und Dynamik. Inwiefern Mechanik und Chemie, als die zwei Phänomenseiten der elementarischen Physik, auf die Dynamik Bezug haben? —

§. 166.

So wie in der Mathematik der Raum das eigentliche Grundmoment in der Gesetzmäßigkeit der bloßen körperlichen Verhältnisse oder der Größen (Quanta), als solcher, bildet, so in der Dynamik, oder in der Untersuchung der Gesetze der Kraftäußerungen, die Zeit. Denn soll die Zeit, als vom Raume getrennt, irgend eine Bedeutung haben; so kann sie durchaus nur genommen werden als die nothwendige Bedingung der Entwickelung von Kräften, oder als die eigentlichste Form der Kausalität. Sie ist das Nach- und Durcheinanderseyn der Dinge. Dieses aber besteht lediglich

in dem steten Wechsel des Entstehens und Vergehens — in der Wirksamkeit der Kräfte.

Anm. Weitere Erörterung des Begriffs Zeit. Andeutung, wie das Entstehen und Vergehen an sich mit der Materie, als solcher, d. h., als bloßem Substrate der Veränderungen, nichts gemein hat; wie mithin bei allem Spiele der Kräfte, allem Wechsel der Erscheinungen der Raum ganz und gar nicht in Betrachtung kommt, insofern eine Kraft überhaupt nicht räumlich zu denken ist. — Beweis, wie an sich das Gesetz der Kausalität ganz eigentlich nur auf eine Kraftäußerung der Zeit nach gerichtet seyn kann.

§. 167.

Betrachtet man die Phänomene im Gebiete der Kräfte der Natur näher und mit genauerer Vergleichung; so wird man auf eine zweifache Hauptkraftäußerung treffen, deren eine sich zeigt als bloß örtliche in der Zeit vorgehende Veränderung der Dinge, die andere aber als qualitative, gleichfalls in der Zeit vorgehende. (Vgl §. 118.) Jede dieser Hauptrichtungen läßt sich als unter einer eigenen Gesetzmäßigkeit stehend wissenschaftlich verfolgen, und es kann auf solche Weise die Dynamik behandelt werden als Phoronomie und als besondere (specielle) Dynamik.

Anm.. Andeutung einer üblichen Unterscheidung zwischen metaphysischer und mathematischer Dynamik. — Nähere Erklärung der Phoronomie. Ihr Gegenstand ist die Bewegung vorzugsweise. Ihr Grund ist ganz besonders die Schwerkraft. Erinnerung an die Attraktion und Reflexion, Centripetal- und Centrifugalkraft, an die Gravitation überhaupt. (Vgl. § 120.). — Erwähnung der newtonischen (kepplerschen) Gesetze in dieser Hinsicht. Das Gesetz des Falls von Galilei. Abermalige Bemerkung, wie Zeit und Raum sich real gleichsam durchdringen und in gewisser Hinsicht ein unzertrennliches Eins bilden. Beweis ist unter Andern das galileische Gesetz des Falls, daß

nämlich die zurückgelegten Räume sich verhalten, wie die Quadrate der verflossenen Zeiten. Eben so die Verhältnisse der Massen zu der Zeit, wonach sich der Grad der Geschwindigkeit bestimmt. Lehre von der beschleunigten (motus acceleratus) und verminderten Bewegung (motus retardatus) überhaupt. — Aus diesen Proportionen, welche sich wiederum durchaus nach den subjektiven Formen des Geistes richten müssen, bestätiget sich ferner, was schon früher (Vgl. §. 161., Anm.) berührt worden, daß nämlich die Objektivität mit der Subjektivität in einer realen Verbindung stehe, daß mithin die menschlichen Erkenntnisse von den Dingen keinesweges bloß Erscheinungen zum Gegenstande haben, wie Kant es will, sondern daß sie auf das Wesen der Dinge selbst, auf die Ansichheit, gehen. Daher kann auch die Kategorienlehre nichts gelten, wenn sie in der ursprünglichen Erkenntnißart oder in den Gesetzen des Erkennens nichts als bloße Formen der Subjektivität annimmt, so daß die Objektivität sich darstelle nicht, wie sie ist, sondern wie sie nach den subjektiven Modellen erscheinen muß. — Erinnerung an die Kraft der Trägheit (vis inertiae). — Wie sich die Mechanik verhalte zu der Phoronomie? (Vgl. §. 120.) — Bemerkung über die Statik. Erwähnung der Astronomie, als eines eigenthümlichen Zweiges der Phoronomie.

§. 168.

Die besondere Dynamik hat sich nach §. 167. zu beschäftigen mit den Gesetzen der qualitativen Veränderungen der Dinge. Ihre Aufgabe bezieht sich demnach ganz vorzüglich auf die nothwendigen Bestimmungen, nach welchen sich das große chemische Gebiet mit seinen mannichfaltigen Erscheinungen richten muß. Namentlich sind es die Gesetze des Elektrismus und Magnetismus, welche der Untersuchung hier sich darbieten, außerdem besonders die des Lichts überhaupt.

Anm. So wie Raum und Zeit in einander greifen, eben so die Phoronomie und besondere Dynamik. Benebens ist noch zu bemerken, daß die quantitativen und qualitativen Verhältnisse niemals realiter rein geschieden sind, auch in der höchsten Reflexion je schwerlich rein geschieden aufgefaßt werden können. — Weitere Erörterung des einzelnen im §. Enthaltenen. — Besondere Erwähnung der Optik.

γ. Organik.

§. 169.

Die Organik ist die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze, unter denen die Erscheinungen in dem Reiche der Organisation stehen. (Vgl. §. 122.).

Anm. Andeutung des Zusammenhanges und der nothwendigen Beziehung zwischen der Organik und der Dynamik. — Da die Organisation eigentlich die vollkommenste Vereinigung quantitativer Verhältnisse ist, so wird daher begreiflich, wie die Organik eigentlich alle andern Disciplinen der Kosmologie zu ihrer Grundlage hat oder dieselben voraussetzt.

§. 170.

Ohne die obenin der Phänomenologie berührten Stufen der Organisation hier besonders zu berücksichtigen, wird das Leben überhaupt als derjenige Gegenstand aufgefaßt, dessen nothwendige Bestimmungen anzugeben sind. Man könnte daher die Organik in gewissem Sinne die Lehre von den ursprünglichen Gesetzen des Lebens nennen. (Vgl. §. 123 ff.).

Anm. Schwierigkeit der Erfassung der Gesetze des Lebens, weil nur durch genaue Verfolgung seiner Funktionen zu der Gesetzmäßigkeit selber, als der Quelle, hinaufgestiegen werden kann, diese Funktionen aber während ihrer Erscheinung sich der Untersuchung und Beobachtung meistens durchaus entziehen. Z. B. die Thätigkeit des Ner-

vensystems, der Umlauf der Säfte, die wirkliche Bildung dieser Letztern u. s. w.

§. 171.

Wie bereits vorhin bemerkt worden, muß bei der Organik sowohl die Mathematik als Dynamik vorausgesetzt werden. Denn da die Organisation an sich weiter nichts ist, als die höchste Potenz der Naturbildung einerseits und die Offenbarung der obersten Stufe der natürlichen Thätigkeit andererseits; so ist daher erklärlich, wie sowohl die Gesetze der bloß quantitativen Verhältnisse, als auch die der qualitativen (vorzugsweise chemischen) bei der Gesetzmäßigkeit im Organismus hervortreten und nur durch die besondere Art eben ihres Zusammenwirkens die eigenthümlichen Gesetze für diese Erscheinungen der Natur (das Leben) bilden. Man könnte demnach das allgemeine Gesetz des Lebens also ausdrücken: Es ist das relative Gleichgewicht zwischen den quantitativen und qualitativen Verhältnissen in bestimmten Individualitäten, oder das relative Gleichgewicht zwischen den bloßen materiellen Stoffen und den in denselben wirkenden Kräften unter bestimmten Formen.

Anm. Andeutung, wie vom bloß erdlichen Substrate an bis zu der vollendeten menschlichen Organisation hinauf an sich alle Erscheinungen nichts Anderes sind, als eine Folge des nothwendigen Strebens nach jenem Gleichgewichte. Wie man daher in gewissem Sinne behaupten könne, daß eigentlich in der ganzen Natur einzig die Realisirung der Idee des Lebens bezielt werde, wie demgemäß eine allgemeine Lebenskraft in dem All wirksam sey und die unleugbare Stufenfolge der Wesen begründe — Abermalige Einnerung an das, was Tod genannt zu werden pflegt. (Vgl. §. 125.). Es steht dieses

Phänomen, so zu sagen, negativ unter den Gesetzen des Lebens, d. h., es muß sich ergeben, weil die Gesetze des Lebens nicht fürder realisirt werden können. — Wie auf der andern Seite Tod wiederum Leben sey und nur relativ, nicht absolut könne gedacht werden. Denn an sich ist Tod bloß die Auflösung des höheren Lebens, um den Cyklus des ewigen Kampfs zur endlichen vollendeten Realisirung der Idee des Lebens von neuem zu veranlassen. Wie daher ein allgemeiner Tod der Natur, als solcher, nicht gedenkbar ist. — Daß aber das eine oberste Gesetz des Lebens oder des organischen Daseyns durch jenes im §. aufgestellte sich wahrhaft ausdrücke, dürfte schon daher zum Theil sich beurkunden, daß die quantitativen Verhaltnisse in der Organisation sich zu der höchstmöglichen Vollkommenheit zu formen scheinen, um den qualitativen relativ gleich zu kommen. So möchten z. B. das Holz oder Holzige mit seinen Fasern, der Bast, die Rinde, das Gerippe der Blätter bei den Pflanzen, daneben die Knochen, ihre Struktur, die Muskeln, die Haut u. s. f. bei den Thieren jenes Streben zu einer quantitativen Vervollkommnung wohl verrathen. (Vgl. §. 122. ff.).

§. 172.

Das im vorhergehenden §. ausgedrückte oberste Gesetz des Lebens oder organischen Daseyns erlaubt zunächst folgende, unmittelbare Ableitungen besonderer Gesetze. 1 Das Gesetz der Irritabilität. Darunter wird verstanden, die Abhängigkeit der organischen Individualität von der gesammten Aeusserlichkeit, insofern dadurch die Thätigkeit jener Individualität in wechselseitige Verbindung mit der Aussenwelt versetzt wird. Mit andern Worten: Irritabilität (Reizbarkeit, Erregbarkeit) ist die nothwendige, durch das allgemeine Wesenverband begründete Aktion der Objektivität auf das organische Subjekt und die eben so bedingte Reaktion dieses auf jene. (Vergl.

§. 129.). 2. Das Gesetz der Reproduktion. Dadurch wird angedeutet die nothwendige, gleichfalls auf dem Verhältnisse des Verbandes zwischen der organischen Subjektivität und der natürlichen Objektivität beruhende Einrichtung, wodurch das organische Subjekt getrieben wird, sich selbst als Individualität vermittelst Aufnahme von homogenen und Abscheidung von heterogenen Stoffen zu erhalten. Mit andern Worten: Reproduktion ist das nothwendige Selbstsetzen der organischen Individualität gegen die Universalität kraft besonderer Affinitätsgesetze zwischen Beiden. (Vergl. §. 124.).

Anm. 1. Man nimmt gewöhnlich noch ein drittes Gesetz des organischen Lebens an, nämlich das der Sensibilität. Allein wie uns dünkt, mit Unrecht. Denn genau betrachtet ist Sensibilität nichts, als eine erhöhete Potenz der Irritabilität, weshalb man dieselbe auch keinesweges für das gesammte organische Leben, sondern nur für das animalische aufstellen kann, als welches gleichfalls nur eine erhöhete Potenz des organischen Lebens zu nennen ist. Daß dem so sey, beweiset der Begriff, den man mit dem Worte Sensibilität verbindet, indem man darunter die nothwendige Wechselbeziehung zwischen der organischen Subjektivität und der ihr gegenüberstehenden Objektivität überhaupt darunter versteht, wodurch diese auf jene und umgekehrt jene auf diese nicht bloß einwirkt, sondern wodurch auch jene diese als Anschauungen in sich aufnimmt, oder vielmehr dieser inne wird. Andeutung des der Irritabilität entsprechenden Faser-, und des der Sensibilität entsprechenden Nervensystems. — Erinnerung an die bekannten Erregungstheorien. (Haller, Brown, Reil). Wie ei entlich die Erregbarkeit sich auf Heterogeneität des Subjektiven uud Objektiven bezieht. Weitere Erörterueg dieses Gesetzes.

Anm. 2. Weitere Erörterung des Gesetzes der Reproduktion. Sie beruhet ganz eigentlich auf der Homogeneität des Subjektiven und Objektiven. Daher

vollendet sie sich durch Assimilation, diese setzt aber ihrerseits einen chemischen Proceß voraus. Daraus ergiebt sich die Schwierigkeit einer genauen Gesetzbestimmung in dieser besondern Hinsicht, indem das Verhältniß der chemischen Kräfte zu den organischen Funktionen zur Zeit noch keinesweges genugsam enträthselt ist. Inwiefern man sagen könne, daß der Reproduktion das Verdauungssystem überhaupt entspreche? Weitere Erklärung dieses Systems.

c. Humanistik.

§. 173.

Es besteht eine Wechselbeziehung nicht nur zwischen dem Idealen (Geistigen) und dem Realen (der Natur überhaupt) oder zwischen dem Subjektiven im engern Sinne (der Persönlichkeit) und dem Objektiven im Allgemeinen, sondern auch zwischen einzelnen Subjektivitäten (individuellen Persönlichkeiten) neben- und untereinander. Zweck dieser Wechselbeziehung ist Einheit des Vielen und Mannichfaltigen, oder Harmonie unter dem Verschiedenen. (Vergl. §§. 32., 33., 34., 68. und 69.).

§. 174.

Dieser Zweck jener Wesenverbindung wird nun erreicht entweder unmittelbar durch die Verbindung selbst, durch eine nothwendige Ordnung und Gesetzmäßigkeit, oder er soll und kann erreicht werden mittelbar durch die Spontaneität der (persönlichen) Subjektivitäten. Wie jenes Erste geschehe, ist in der Pneumatologie und Kosmologie darzuthun, wie dieses Zweite geschehen könne und müsse, soll die Humanistik lehren.

Anm. Wiederholte Erinnerung an den Begriff Humanität als die wirkliche Realisirung der Harmonie des

persönlichen Menschen mit der ihn umgebenden Welt oder dem Universum überhaupt. (Vgl. besonders §§. 32. und 33). — Gewöhnlicher Begriff der Humanität. Philosophische Einseitigkeit desselben.

§. 175.

Nach dem bisher Gesagten läßt sich nun Begriff und Aufgabe der Humanistik näher bestimmen, und man könnte dieselbe also definiren, als sey sie die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze, nach welchen der Mensch die vollendete Harmonie zwischen seiner individuellen persönlichen Subjektivität und der Objektivität überhaupt einzig zu bewirken im Stande ist. Ihre eigenthümliche Aufgabe würde demgemäß seyn, die verschiedenen Richtungen der aus jener Verbindung der Subjektivität mit der Objektivität entspringenden Verhältnisse nach der jedesmaligen beharrlichen Gleichförmigkeit zu verfolgen, um diejenigen Principien aufzufinden, nach welchen diese Verhältnisse zu beurtheilen sind, damit eingesehen werde, inwiefern sie nämlich zu der bezweckten harmonischen Einheit wirklich gebracht werden können.

Anm. Abermalige Andeutung, wie die Humanistik, streng genommen, keine eben so selbstständige Disciplin zu bilden vermöge, als die Pneumatologie und Kosmologie. Denn ihre Gesetze lassen sich nur herleiten aus den ursprünglichen Gesetzen des Geistes und der Welt, so wie zugleich aus der unmittelbaren und nothwendigen Ineinandergreifung Beider. Die Humanistik ist daher im gewissen Sinne abhängig von jenen genannten Disciplinen. — Vorläufige Bemerkung, wie, genau betrachtet, die Gesetze, welche die Humanistik aufstellen kann, und welche das menschliche außerliche Dichten und Trachten betreffen, unmittelbar keinesweges im Uebersinnlichen, wie man sich auszudrücken pflegt, ihren Grund haben, wie mithin die humane Würdigkeit

zunächst nur nach dem Zeitleben zu beurtheilen sey, als dessen harmonische Erhaltung einzig und allein ihr unmittelbarer Zweck ist; wie indeß eine mittelbare Anknüpfung an das Uebersinnliche dadurch sich ergebe, daß das gewöhnliche Daseyn in seiner wirklichen Erscheinung als aus demselben entsprungen, mithin als eine zu realisirende Idee des Absoluten, angesehen werden muß. Abermalige Vergleichung des Humanistischen mit dem Praktischen und der Humanistik mit der praktischen Philosophie. (S. §. 33., Anm.).

§. 176.

Es kann und muß aber eine dreifache Richtung der im vorhergehenden §. berührten Verhältnisse geben, welche sich hinwiederum auf eine dreifache besondere Gesetzmäßigkeit bezieht. Denn entweder betrifft die Harmonie des Menschen mit der Objektivität diejenigen Verhältnisse, welche daraus hervorgehen, daß die ideale (persönliche) Subjektivität in freier, unreflektirter Vereinigung mit der realen Objektivität sichselber gleichsam verlieren kann, oder diejenigen, welche hervortreten, indem die bloße Möglichkeit eines vollendeten Zusammenbestehens der Dinge im Daseyn aufgefaßt wird, oder endlich diejenigen, welche sich ergeben, wenn der Mensch als im gemeinsamen Gesellschaftsverbande mit Menschen befangen erscheint. Kann man die Realisirung der ersten Reihe von Verhältnissen Kunst, die der zweiten Sitte (vorzugsweise), die der dritten aber Staat nennen; so folgt daher von selbst, wie man die jedesmalige wissenschaftliche Darstellung der entsprechenden Gesetze auszeichnen dürfe als Poetik (Kunstlehre), Ethik (Sittenlehre), Politik (Staatslehre). (Vgl. §. 34.).

§. 177.

Da die Humanistik ausgeht von der Totalität des Geistes einerseits und sich bezieht auf die Totalität der

Welt andererseits; so muß sich ein oberstes Gesetz aufstellen lassen, in welchem dieses beiderseitige Ineinanderübergehen nach seinen eigenthümlichen Bedingungen und Bestimmungen ausgesprochen wird. Nennt man nun dieses wirkliche Ineinanderübergehen das menschliche Leben in sensu eminenti (als den Inbegriff der Handlungen) so läßt sich jenes oberste Gesetz also ausdrücken: Das Ideale des Menschen (der Geist) erscheine so im Realen (dem Weltlichen überhaupt), als es die nothwendige und ursprüngliche Wechselbedingung der geistigen und weltlichen Gesetze erfodert. Oder kürzer: Das menschliche Leben regle sich überhaupt nach den allgemeinen Urformen, unter welchen Geist und Welt als ein und dasselbe Daseyn erscheinen.

Anm. Weitere Auseinandersetzung der Bedeutung des menschlichen Lebens, als des Inbegriffs von Handlungen. (Vgl. §. 32.).

§. 178.

Die allgemeinen Urformen, unter welchen das gesammte Daseyn nach seinen dermaligen Eigenschaften steht, und von welchen es in allen seinen Erscheinungen bedingt wird, sind keine andern, als die bereits oben genannten, nämlich die Formen Raum, Zeit, Quantität Qualität und Totalität, über welche insgesammt die Kausalität, als die Allbedingung, sich erhebt. (Vgl. §§. 141. und 142.). Es wird demnach das menschliche Leben diesen Gesetzen gemäß in jeder seiner Handlungen sich äußern müssen, und die Aufgabe der Humanistik im Allgemeinen bezieht sich nur auf das Wie oder die Art dieser Aeußerung in den verschiedenen Richtungen desselben.

Anm. Es versteht sich, daß jene oben genannten Urformen keinesweges für etwas bloß Subjektives gelten, wie

die kritische Philosophie lehrt, sondern mehr nach der aristotelischen Ansicht eben sowohl real objektiv, als real subjektiv genommen werden. (Vgl. oben die Kosmol. §. 158. ff.).

§. 179.

Aus dem im §. 177. dargelegten obersten Gesetze lassen sich nun zuvörderst gewisse Principien herleiten, welche unter den Namen der Ideen des Schönen, Guten und des Rechts in der Philosophie bekannt sind. Man kann diese drei Ideen (besser Principien) ansehen als die eine oberste Idee der Vernunft, nämlich die Idee der Wahrheit, dargestellt unter den Bedingungen des Daseyns. Hieraus wird klar, inwiefern man sagen dürfe, daß sie eigentlich nur mittelbar apriorischen Ursprungs seyen, nicht unmittelbar oder an sich (Vgl. §. 34., besonders 76.). Insoweit aber diese gewöhnlich sogenannten Ideen die jedesmalige Art der Verhältnisse der Subjektivität zur Objektivität dem allgemeinen Gesetze des menschlichen Lebens ganz gemäß andeuten, kann man dieselben mit Fug die leitenden Principien der drei Unterdisciplinen nennen, der Poetik, Ethik und Politik.

Anm. Erinnerung an die gewöhnliche Lehre über die drei angeführten Ideen. — Wie der Humanistik ganz eigentlich nur die Idee der Wahrheit überhaupt zum Grunde liege, als der Inhalt der Vernunft selbst. Denn Harmonie, als solche, in welcher Beziehung sie immer mag genommen werden, ist am Ende stets nur der Ausdruck der Wahrheit. Bloß die herrschende Vielgestaltung im Daseyn ist Ursache, daß dieselbe nach verschiedenen Modifikationen aufgefaßt und diesen gemäß an besondere Namen geknüpft wird. Daß und warum jene Ideen Gegenstände der eigentlichen Spekulation seyn können.

α. Poetik.

§. 180.

Poetik kann man, den vorhergehenden Bemerkungen angemessen, erklären als die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze im Allgemeinen, nach welchen die Idee des Schönen realisirt werden kann, oder nach welchen die Wahrheit, als Schönheit modificirt, im Daseyn sich ausdrücken läßt.

Anm. Weitere Auseinandersetzung des Begriffs der Poetik. Ueber ihre allgemeine und besondere Bedeutung. Unterschied derselben von Poesie. Wie verhält sich die Poetik zur Aesthetik im engern Sinne? — Diese ist eigentlich spekulativ und handelt über die Idee des Schönen, wie sich dieselbe aus dem Gefühle und der Vernunft zugleich entwickelt. Sie hat also zur Hauptaufgabe die Frage: Wie hängt das Schöne mit dem Wahren zusammen, oder wie modificirt sich die Wahrheit zur Schönheit. Ihr Gegenstand ist ganz eigentlich die Natur des Schönen. Da das Schöne aber wiederum Gegenstand der Kunst überhaupt ist; so ergiebt sich daher, wie man die Aesthetik auch definiren könne als die Philosophie der Kunst. Die Poetik ist dagegen, als die Lehre von den Gesetzen, nach welchen die Resultate der Aestthetik in der Darstellung realisirt werden können, bloß angewandte Aesthetik. In wiefern Poetik also zu dem sogenannten Praktischen zu stellen sey? — (Vgl. §. 146.). — Erinnerung an den Unterschied zwischen Kunst und Künsten. Die Poetik berücksichtiget an sich nur die Erste. —

§. 181.

Das Gesetz, welches in der Poetik aufgestellt werden muß, ist überhaupt genommen dieses: Das Schöne werde in dem Daseyn realisirt mit freier Beachtung der Formen des Daseyns d. h., ohne reflektirtes Bewußtseyn derselben. Oder: Die Kunst kann sich

nur da als Kunst wahrhaft äußern, wo sie als Idealisirung des Realen in unreflektirter Regelmäßigkeit hervortritt.

Anm. Erinnerung an die verschiedenen Gesetze für die Kunstlehre, besonders an den bekannten (eigentlich französischen) Grundsatz: Die Kunst ahme die Natur nach. — Vorläufige Andeutung des Zusammenhangs der Poetik mit der Ethik und Politik. Der Grund dieses Zusammenhangs liegt in der Verwandtschaft des Schönen mit dem Guten und dem Rechte, diese beruhet wieder in dem gemeinsamen Ursprunge der drei Ideen aus der einen Wahrheit. —

§. 182.

Jenes allgemeine Princip der Kunst oder jenes Hauptgesetz, von welchem die Poetik ausgeht, läßt sich nach zwei Seiten betrachten und weiter verfolgen. Einmal kann man darin absondern dasjenige Moment, welches, wenn man so sagen darf, die Materie (den Inhalt) der Kunst vorzugsweise betrifft, und dann dasjenige, welches mehr bloß die äußerliche Darstellung angeht, die Form. In der ersten Hinsicht steht die Regel fest: Die Kunst muß die Objektivität nach ihrer Wirklichkeit erfassen, dieselbe aber sodann mit einer bestimmten Individualität vermählen und zu einer neuen nicht so natürlich vorhandenen Objektivität umschaffen. Mit andern Worten: Die Kunst nimmt die realen Elemente ihres Gegenstandes oder ihren realen Stoff aus der gegebenen Welt, die Seele indeß, welche der gemeinen Realität die Bedeutung eines erhöheten Lebens oder neugestalteten Daseyns verleiht, schöpft sie aus der Virtualität des Geistes. In der zweiten Hinsicht gilt diese Regel: Die Kunst befolgt in der Darstellung oder Veranschaulichung

ihrer Gegenstände die Gesetze der Natur doch so, daß die Besonderheit derselben mittelst der Spontaneität zu einem gewissen Grade von Allgemeinheit erhoben erscheint.

Anm. Diese beiden Regeln lassen sich wiederum jede für sich in einzelne Forderungen auflösen und zwar die erste in folgende: Originalität des Gedankens, Naturlichkeit, Zweckmaßigkeit, innere Wahrheit; die zweite aber in diese: Regelmäßigkeit des Styls (Eleganz, Korrektheit), Manier (die nach einer bestimmten Individualität zur Allgemeinheit erhöhete Natürlichkeit), Klarheit, äußere Wahrheit. — Aus der glücklichen Vereinigung der beiderseitigen Forderungen geht die Klassik hervor. Bemerkungen über dieselbe.

β. Ethik.

§. 183.

Die zweite Unterdisciplin der Humanistik macht die Ethik (Sittenlehre). Sie ist aber die wissenschaftliche Darstellung derjenigen Gesetze, nach denen sich die ideale (geistige) Subjektivität gegen die Objektivität überhaupt zu verhalten hat, damit Harmonie zwischen Beiden mit reflektirter Bewußtheit entstehe und erhalten werde. (Vgl. §§. 34. und 176.).

Anm. Ableitung des Worts Ethik. Historischer Ueberblik derselben, als einer besondern Wissenschaft.

§. 184.

So wie der Poetik die Idee des Schönen zur nächsten Quelle oder zum Principe ihrer Gesetzlichkeit dient; eben so läßt sich für die Ethik die Idee des Guten in gleicher Bedeutung auffassen.

Anm. Weitere Erörterung der Idee des Guten. Sie ist eigentlich nichts Anders, als die Idee der Urwahrheit,

insofern diese nach besondern Formen im Zeitleben erscheint. Indem aber das Gute sowohl durch das Gefühl unmittelbar sich offenbart, (vgl. §§. 69. und 145.), als auch mittelbar aus der Vernunft sich herleiten läßt; so ist daher klar, wie die Ethik an sich eine doppelte Quelle in wissenschaftlicher Beziehung zu berücksichtigen habe. — In der Idee des Guten drücken sich nun eigentlich die Aussprüche des Gefühls und der Vernunft in Betreff der zu bewirkenden Harmonie zwischen der idealen Subjektivität und der Objektivität überhaupt zugleich aus. Daher wird erklärlich, wie das Gute sich darlegt als das Ziel selbst, welches in dieser besondern Rücksicht zur Erstrebung vorschwebt, oder wie das Gute der Gegenstand der eigentlichen Sitte im engern Sinne (der Sittlichkeit) ist.

§. 185.

Nach den gegebenen Bemerkungen kann man die Ethik auch also definiren, als sey sie die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze zur Realisirung des Guten.

§. 186.

Da die Natur des Guten in weiter nichts besteht, als in derjenigen Modifikation des Wahren, die sich ergiebt, insofern Letzteres im Daseyn erscheinen muß nach der Verbindungsart, kraft welcher die ideale Seite mit der realen überhaupt in reflektirte oder bewußte Harmonie treten soll; so folgt daher sogleich, daß das oberste Gesetz, welches die Ethik aufzustellen hat, kein anderes seyn könne, denn dieses: Der Mensch, als ideale (persönliche, geistige) Subjektivität soll sich mit der Objektivität überhaupt auf diejenige Weise in Verbindung setzen und fortwährend darin zu erhalten streben, welche die bewußte oder reflektirte Wechselbedingung des Geistigen

und Weltlichen erfordert oder als die rechte hervorhebt.

Anm. Inwiefern dem Sittlichen (Ethischen) ganz eigentlich ein Sollen zum Grunde liege. — Die bewußte (durch das ethische Gefühl und die Vernunft zugleich in's Bewußtseyn gerufene) Wechselbedingung begründet die innere Nöthigung, insoweit es unverkennbar ist, daß der Mensch an sich von seinen Ueberzeugungen geleitet wird. Das Böse kann daher nur dasjenige seyn, was gegen die Ueberzeugung von jener Wechselverbindung vorgenommen wird. Wie es aber möglich sey, daß der Mensch seine Ueberzeugung oft gleichsam verleugne, um ihrer Nöthigung in gewissen Fällen zu entgehen, kann nur daher erklärt werden, daß die Ueberzeugung selbst häufig noch zu isolirt steht, noch nicht zu dem eigentlichen Wissen gediehen ist, als welches alle Abweichung unmöglich macht. — Kann es etwas absolut Sittliches geben? — Erinnerung an die Lehre von der Freiheit. Inwiefern sie sich mit dem Gesetze der Kausalität vereinigen lasse. Kant's Unterscheidung einer empirischen und intelligibeln Freiheit. Kritik dieser Unterscheidung. — Determinismus und Indeterminismus. Die Identitätsphilosophie und der Pantheimus überhaupt in Beziehung auf die Freiheit. (Vgl. die Lehre Herbart's. S. besonders dessen Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie S. 108 ff. §. 107.). Beweis, daß die Freiheit nur für das Daseyn Bedeutung haben könne. Wie im Wissen der Kampf des Dualismus wegfällt, alles Harmonie (Monismus) ist; so verliert für das reine Seyn des Geistes auch der Begriff Freiheit seine eigenthümliche Bedeutung. — Erinnerung an die Wahrheit der platonischen Lehre, wie eigentlich der Philosoph, als solcher vollendet gedacht, in jeder Rücksicht eben wegen seines reinen Wissens das reinste Leben darstellen müsse. — Ob und inwiefern das Gewissen eine Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze seyn könne? (Vgl. §. 82, Anm.). — Erinnerung an den kantischen Grundsatz der Moral. Kritik desselben. Es kann keinen obersten Grundsatz für das sittliche Handeln

geben. Denn offenbar hängt das sittliche Verhalten Eines jeden von der ganzen Art seines realen Daseyns oder seiner besondern Existenz ab, d. h., von derjenigen Verbindung, in welcher Jeder zum Universum steht. Nun aber ist ausgemacht, daß kein Individuum mit irgend einem andern dieselbe Existenz hat, mithin auch nicht in denselben Verhältnissen zur Welt stehen, nicht auf dieselbe Weise seine Harmonie mit den Dingen hervorbringen kann. Demnach darf und muß man behaupten: An sich ist es nicht möglich und nach der Ordnung des Daseyns gar nicht denkbar, daß zwei Individuen auf gleiche Art sittlich seyn oder nach denselben Grundsätzen (Maximen) handeln können. Hieraus folgt aber nicht, daß nun die Sittlichkeit zu etwas bloß Subjektivem werde. Dieser Fall würde nur dann eintreten, wenn es desfalls durchaus kein allgemeines Gesetz gäbe, oder wenn die Sittlichkeit selber nicht eine Aufgabe aller Menschen wäre; ferner, wenn die Art der Verbindung oder der Harmonie lediglich nur in dem subjektiven (persönlichen) Wesen der Individuen das Princip ihrer Bestimmungen fände und nicht vielmehr, wie es doch wirklich geschieht, in der kosmischen Einrichtung überhaupt. Daß übrigens jenes im §. aufgestellte allgemeine Gesetz keinesweges dasselbe sey mit was immer für einem allgemeinen Grundsatze (Maxime), bedarf wohl kaum des Beweises. Jeder Grundsatz ist erst Folge eines Gesetzes und kann sich, obgleich aus einem und demselben Gesetze entsprungen, verschieden gestalten, wie die Umstände die Bedingung hergeben. Ist es nicht schon in der bloßen Natur so? Wirkt dieselbe Ursache überall rein auf dieselbe Weise, oder können nicht vielmehr bedingende Zufälle die Wirkungen modificiren? — Eben so verhält es sich mit dem sittlichen Gesetze und den sittlichen Grundsätzen. Jenes drückt die allgemeine Forderung aus und die allgemeine Regel der Genügeleistung, diese aber geben die nach jeder besondern individuellen Existenz sich nothwendig erzeugenden Modifikationen des Allgemeinen an. Auf diese und auf sonst keine Art kann die Ungereimtheit aufhören, welche unvermeidlich hervortritt, indem man in

der Bestimmung der Grundsätze der Sittlichkeit so außerordentlich abweicht, während man doch in der Praxis über die Sache selbst im Reinen ist; und doch soll und kann zwischen Theorie und Praxis kein Widerspruch stattfinden. — Es gilt demgemäß die Behauptung: Der Mensch soll und kann nur dann wahrhaft und echt sittlich handeln, wenn er seinem besondern Standpunkte oder seiner individuellen Persönlichkeit angemessen sich verhält. Besonders vergleiche man Arist. ad Nic. l. X. c. 7. — Erinnerung an die bekanntesten, verschiedentlich aufgestellten Grundsätze oder Maximen der Sittlichkeit. Z. B. der aristotelische des beständigen Mittelweges (μεσοτης, μεσον. Cf. Arist. Mag. Mor. l. I. c. 22.. wo es heißt: Βελτιστον δε της υπερβολης και της ενδειας το μεσον.); der stoische der Selbstübereinstimmung nach Einigen der Naturgemäßheit (το τελος το ὁμολογȣμενως ζῃν Cf. I. Stob. ecl. part. II. p. 132, ed. Heer. Item Senec. ep. 31. et Diog. Laert. VII. 87.); der epkureische (aristippische) des Eudämonismus (der Glückseligkeit); der spinozistische der Erkenntniß Gottes oder auch der Vernunfteinsicht (Cf. Eth. IV., prop. 27 et 28 Vol. II. pag. 221, ed. Pauli); der wolfische der Selbstvervollkomnung; der der schottisch-englischen Schule des moralischen Gefühls; der kantische der Allgemeingültigkeit der Maxime (Vgl. Kant's Kr. d. pr. V. §. 7., S. 54 ff. Neue Aufl. 1795.). Ueber die Unterscheidung zwischen einem formalen, reinen moralischen Grundsatze und einem empirischen, materialen. — Bemerkungen über die Autonomie des Willens.

§. 186.

Aus der Analyse des im vorhergehenden §. dargelegten allgemeinen Gesetzes, so wie aus den dort ferner gegebenen Andeutungen lassen sich noch folgende Bestimmungen oder gleichsam weitere Ausführungen und unmittelbare Folgerungen entwickeln. 1. Das Gesetz der Pflicht. Hiermit wird ausgedrückt die

Art, wie der Mensch in einzelnen Fällen der bewußten Wesenverbindung gemäß handeln solle, damit Harmonie mit seinem Selbst und dem bestimmten Objekte außer ihm entstehe oder erhalten werde. 2. Das Gesetz der Tugend. Dieses beweist seine Natur dadurch, daß es die Art und Weise angiebt, wie der Mensch nicht bloß in einzelnen Fällen, sondern, mit steter Rücksicht auf das Einzelne, dem Ganzen nach durch kraft eines reflektirten Bewußtwerdens der Verhältnisse, Harmonie des Lebens hervorbringe und erhalte. Mit andern Worten: Das Gesetz der Tugend spricht aus, wie die Pflichten unter sich in Wechselbeziehung stehen und so mittelst ihrer besondern Uebereinstimmung untereinander die sittliche Harmonie dem gesammten Leben nach fördern sollen. 3. Das Gesetz der Weisheit. Dieses zeigt sich darin, daß es bestimmt, wie der Mensch in die Harmonie des sittlichen Lebens dadurch den ewigen, unwandelbaren Mittelpunkt der Einheit bringen solle, daß er auf die eine Uridee der Wahrheit Alles bezieht und so die abgeleitete, bloß regulative Idee des Guten, oder das bloße Princip für die Realisirung jener einen Idee im Daseyn auf jene Uridee selbst zurückführt; kürzer, daß der Mensch handele im Wissen.

Anm. 1. Vorläufige Bemerkung, wie die Ethik mit der Poetik einer- und der Politik andererseits in Verbindung stehe, oder über das Sollen, Lieben und Müssen im menschlichen Leben. Wie Kant im gewissen Sinne Recht habe, wenn er die Liebe aus der Moral verweist, wie er aber Unrecht habe, daß er die gesammte Moral oder Ethik durch ein zu starres Besondern isolirt und so den allerdings auch zur sittlichen Vollendung des Menschen gehörenden freien Verkehr zwischen den drei Gebieten, wie durch eine Douanenlinie oder eine Mauth- und Zollbegrenzung, hemmt. Man könnte sagen, die Moral Kant's gleiche einem Eisberge mitten im Polaroceane,

an den kein Schiff zu landen vermag, um die Annehmlichkeiten einer heitern Natur dorthin zu übertragen. — Uebrigens wird da, wo sich die Liebe zum sittlichen Handeln gesellt, die Reflexion mehr oder minder aufgehalten; statt ihrer tritt die freie Harmonie ein, das Gute nimmt die Natur des Schönen an, die Sittlichkeit wird zur Kunst — eine Verwandlung, welche das Leben auf die höchste Stufe stellt. Es ist daher eine Täuschung (die Sache streng philosophisch genommen), wenn man von moralischer Liebe, als einer von der ästhetischen durchaus verschiedenen, redet. Die Liebe hat an sich nur einen Charakter, den der freien, unreflektirten Harmonie, und ist dadurch unmittelbar lediglich das Element des Schönen, mittelbar der Kunst, wie das Sollen, als das Bewußte, Reflektirte, unmittelbar das Element des Guten, mittelbar der Sitte oder Sittlichkeit ist. Allein wegen der beharrlichen, nie ganz aufzulösenden innigen Totalität des Menschen nach seiner gesammten idealen Natur, ist ein steter Uebergang des einen Elements in das andere möglich und mehr oder minder wirklich. Weiter nichts nun, als ein solcher unvermerkter Uebergang des Elements der Liebe in das des Sollens, des Schönen in das Gute, des Aesthetischen (Künstlerischen) in das Sittliche ist das, was man gewöhnlich mit dem Namen der Liebe zum Guten oder der moralischen Liebe zu benennen pflegt. (Vgl. §. 70., bes. Anm.). Ueber den moralischen Indifferentismus. —

Anm. 2. Weitere Beleuchtung des Begriffs Pflicht, wie er nach dem im §. aufgestellten Gesetze sich ergeben muß. Erinnerung an die gewöhnliche Bedeutung des Worts; Kritik derselben. Erwähnung der verschiedenen Eintheilungen der Pflichten. Giebt es Pflichten gegen Gott? Die Frage muß nach den Grundprincipien des gegenwärtigen Systems verneint werden; die Gründe heben sich aus dem Gesagten von selbst hervor. (Vergl. hierüber außer Andern bes. Schleiermacher, Grundlinien e. K. d. bish. Sittenl. Berlin, 1803. S. 179 — 207, wiewohl wir des Verfassers, wenn gleich scharfsinniger, Untersuchung nach unserer Ansicht nicht ganz beistimmen

können. Ferner Stäudlin, Neues Lehrb. der Mor. Göttingen, 1813. S. 227 — 233). — Kritik der Ansicht, daß es bloß Pflichten gegen vernünftige Wesen gebe; daher auch Kritik des christlichen Grundsatzes: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten wie dich selbst. — Kann es eine Kollision der Pflichten geben? — Die Frage muß verneint werden. Vorläufige Untersuchung der Verbindung zwischen Pflicht und Recht.

Anm. 3. Weitere Erörterung des Begriffs Tugend, der Andeutung des im §. dargelegten Gesetzes der Tugend gemäß. — Erinnerung an den gewöhnlichen Begriff der Tugend. Kritik desselben. Vergleichung der stoischen Lehre, als welche das Wesen der Tugend in die harmonische Vollendung des gesammten Lebens setzt. S. J Stobaeus, P II. p 707. Cicero de fin. III, 6. Besonders Seneca ep. 31, wo es also heißt: Huc et illud accedat, ut perfecta virtus sit aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi. Bemerkt zu werden verdient, daß er die Möglichkeit dieser Tugend auf das Wissen stützt, indem er unmittelbar fortfährt: Quod non potest esse, nisi rerum scientia contingat et ars, per quam divina et humana noscantur. — Ueber die Ansicht Einiger, welche lehren, es könne eine Tugendlehre unabhängig von einer Pflichtenlehre aufgestellt werden. (Vgl. außer Andern Schulze, Encyklop. d. phil. Wiss. Göttingen, 1818, 2te Aufl. S. 127). — Inwiefern kann man von Tugend in der Mehrzahl sprechen, inwiefern die Tugenden eintheilen? — Die virtus una der Stoiker. Bemerkungen über die etymologische Bedeutung der Wörter ἀρετη, virtus, Tugend. — Vgl. über das Ganze besonders Schleiermacher, a. a. O. S. 207 — 231. Imgl. Aristoteles, Mag. Mor. l. I. c. 10, seqq.).

Anm. 4. Weitere Erörterung des Begriffs Weisheit dem Inhalte des §. gemäß. Nur in der Weisheit, als dem Handeln nach dem Wissen oder der Idee der Wahrheit, ist die Sittlichkeit vollendet, weil keine Trennung zwischen gut und bös, kein Dualismus mehr obwaltet. Vergleichung mit der gewöhnlichen Bedeutung

des Worts. — Erinnerung an die Lehre der Alten über den Weisen und die Weisheit, besonders an die platonische und stoische. Bemerkenswerthe Stelle aus dem Seneka. S. dessen ep. 20, wo es heißt: Quid est sapientia? — Semper idem velle atque idem nolle; licet illam exceptiunculam non adjicias, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum.

Anm. 5. Eine eigene Erwähnung in der Ethik erheischt noch die bekannte Lehre von dem höchsten Gute, weil auf dieses, als das Endziel, alles sittliche Streben, wie behauptet wird, sich beziehen soll. Die Alten fingen daher mit der Lehre über das höchste Gut (summum, auch wohl perfectum bonum) gewöhnlich ihre philosophischen Untersuchungen über das Sittliche an. Doch herrschte stets eine große Verschiedenheit bis auf unsere Zeiten herab. Aristoteles schwankt in der Bestimmung, wenigstens wird er darin sich inkonsequent, daß er einmal (Eth. ad Nicom. l. I. c. 1, 2, besonders 4; ferner M. Mor. l. I. c. 1. 2. und 3.) die Möglichkeit eines allgemeingültigen Begriffs des höchsten Guts leugnet, dann aber (Eth. ad Nico. l. X. c. 7.) dasselbe darin setzt, was der Natur Einesjeden am angemessensten ist, und (Mag. Mor. l. I. c. 4.) in die Glückseligkeit, welche aus der Tugend entspringt. — Was Plato sich unter dem höchsten Gute dachte, ist nicht sogleich auf den ersten Blick erkennbar. Doch scheint es, als setzte er dasselbe in die Gottähnlichkeit, oder in dasjenige Leben, welches den reinen göttlichen Ideen am gemäßesten ist. Da dieses aber nur durch Erkenntniß der einen ewigen Wahrheit möglich wird, und Plato sehr oft auf diese Alles zurückführt, ja eine Absonderung vom Irdischen, eine Zuruckziehung des Geistes vom Körper bloß der bessern Erschauung der göttlichen Wahrheit wegen lehrt; so kann man auch sagen, er habe das höchste Gut in der Erkenntniß des Urwahren gefunden — in der Weisheit. (Vgl. besonders mehrere Stellen im Phädon, im Theätet, Philebus, im 2ten und 7ten Buche über den Staat u. s. f.). Bei den Epikureern war es die Glückseligkeit. (Cicero, de fin. I. c. 12. Extremum

esse bonorum voluptatem. Tusc. quaest. l. V. c. 23.). Die Stoiker fanden es in dem, was sie die eine Tugend überhaupt nannten, d. h., in der Vollkommenheit und Selbstübereinstimmung des Menschen, in einem naturgemäßen Leben, in der aus der Tugend oder dem naturgemäßen Leben entspringenden Glückseligkeit. (Cic. de fin. l. I. c. 13; l. IV. c. 16. Ac. quaest. l. I. c. 5. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. l. III, c. 21. Diog. Laer. l. VII.). Vergleichung im Allgemeinen verdient noch Cicero de fin. I. 42. De legg. I. 32.). Spinoza findet das höchste Gut in der Erkenntniß Gottes. (Cf. Eth. IV., prop. 28. Vol. II. pag. 221. ed Paul. Summum mentis bonum est Dei cognitio, summa mentis virtus, Deum cognoscere.). In der neueren Zeit hat besonders die kritische Schule die Frage wieder angeregt. Kant unterscheidet aber zwischen dem obersten, höchsten (summum) Gute, und dem vollendeten (perfectum, consummatum). Jenes besteht nach ihm in der Tugend, dem guten Willen, der Achtung für das sittliche Gesetz; dieses aber in dem Ebenmaße zwischen Tugend und Glückseligkeit. — Die Ansicht der Identitätsphilosophie über das höchste Gut trifft zum Theil mit der platonischen, vorzüglich aber mit der neuplatonischen und spinozistischen überein. Es besteht nämlich nach ihr das höchste Gut in der Seligkeit, welche nicht eine Folge der Tugend, sondern die Tugend selbst ist, jene Seligkeit, welche hervorgeht aus dem Einsseyn mit Gott. (Vgl. Schelling, Philosophie u. Rel. Tübingen, 1804. S. 3 u. 61. Desselben Bruno, od. über das göttl. und menschl. Princ. der Dinge. Berlin 1802. S. 175, 222 ff.). Außerdem verdient im Allgem. Vergleichung Schleiermacher, a. a. O. S. 231 ff.

γ. Politik.

§. 187.

Die dritte Unterdisciplin der Humanistik ist die Politik. Sie enthält aber die wissenschaftliche Dar-

stellung der Gesetze, welche die Bestimmmungen derjenigen Verhältnisse angeben, die daraus hervorgehen, daß der Mensch mit Menschen im gemeinsamen Gesellschaftsverbande zusammenexistirend erscheinen soll. Mit andern Worten: Politik ist die Wissenschaft der Gesetze des geselligen Zusammenseyns der Menschen. (Vgl. §§. 34. und 176.).

Anm. Erinnerung sowohl an den etymologischen Ursprung des Worts, als auch an die wissenschaftliche Bedeutung desselben. Diese Letztere ist vorzugsweise von Plato begründet worden. Vgl. besonders dessen Bücher über die Republik.

§. 188.

Auch für diese Seite der Humanistik hebt sich eine besondere Idee hervor, welche wiederum als das Princip der gesetzlichen Bestimmungen angesehen werden kann. Diese Idee ist die des Rechts und muß erklärt werden als die bewußte, reflektirte Wechselverbindung bloß zwischen Menschen, als geselligen Wesen, oder zwischen den persönlichen Subjektivitäten überhaupt, insofern diese ohne Verletzung der individuellen Persönlichkeit neben einander bestehen sollen.

Anm. 1. Aus der so eben dargelegten Idee des Rechts wird es klar, daß und warum dieselbe keinesweges eine unmittelbare Vernunftidee sey, sondern sich zu allererst daher ergebe, daß wiederum die eine Idee der Wahrheit, in dem Daseyn erscheinend, sich verschiedentlich modificire. Es geht daraus ferner hervor, warum man behaupten könne, daß weder das Recht vor dem Staate, noch der Staat vor dem Rechte vorhanden seyen, sondern daß Beide mit- und durcheinander zugleich bestehen. Denn das Recht würde ohne die Wirklichkeit geselliger Verhältnisse gar keine Bedeutung haben, ja nicht einmal als Begriff vorhanden seyn. Die Wirklichkeit dieser Verhältnisse aber bestimmt auch eben

so unmittelbar den Begriff und das Wesen des Staats. Folglich ist dieser wie der Begriff des Rechts, streng philosophisch genommen, nichts Anders als die im Bewußtseyn reflektirte Wechselverbindung zwischen Menschen nach geselligen Verhältnissen. Es wird demzufolge der Begriff Staat eben so ursprünglich durch die Natur gegeben, wie der Begriff Recht, Beide sind in diesem Betracht bloß Wechselbegriffe. Hieraus ergiebt sich, wie von einem Naturrechte, als einem von der Idee des Staats getrennten Rechte, durchaus nicht die Rede seyn könne. Ein Recht ohne Staat ist ein Unding, so wie ein Staat ohne Recht gleichfalls. Das positive Recht wird nicht erst durch den Staat überhaupt, sondern nur durch die bestimmten Formen des einen Staats. Auch kann man annehmen, daß ein positives Recht, als im Gegensatze mit dem sogenannten Naturrechte, eine bare Unmöglichkeit ist. Vielmehr muß jedes positive Recht ein natürliches seyn und ist solches, als Recht, wirklich, insofern nämlich einerseits überhaupt nichts ein Recht ist, was nicht der reflektirten Wechselverbindung so angemessen die geselligen Verhältnisse auffaßt, daß die individuellen Persönlichkeiten gleichsam gegen die Allpersönlichkeit sich dabei erhalten können; insofern andererseits aber jedes positive Recht als Folge besonderer Formen oder Modifikationen des einen Staats angenommenen werden muß, diese inzwischen, philosophisch betrachtet, nicht anders sich ergeben dürfen und sollen, als es die verschiedene natürliche Modifikation der geselligen Verhältnisse selbst will. Daher sind alle Staatsformen an sich nicht willkürlich (ein horribile dictu, das in der Praxis auch ein horribile factu seyn sollte), sondern jede sogenannte positive Staatsform ist eine natürliche eben weil sie nur der Abdruck der jedesmaligen sich natürlich gestaltenden geselligen Verhältnisse ist. Aus dieser kurzen, hier keinesweges genugsam auszuführenden Darstellung ergeben sich demnach unverkennbar folgende Resultate: 1. Staat und Recht lassen sich nicht ohne einander (philosophisch) denken, beide Begriffe sind so wie in einer Hinsicht Wechselbegriffe, so in einer andern nothwendige Korrelata. 2. So wie es daher an sich kein Naturrecht geben kann

im Gegensatz mit einem positiven Rechte, eben so kann es keine Metapolitik geben, oder eine Untersuchung über den Zustand der menschlichen Gesellschaft vor dem Staate, vor dem bürgerlichen Leben, um daher die Art der Entstehung des Staats, so wie die eigentlichen Verhältnisse und wahre, echte Einrichtung desselben zu erkennen. Denn der Staat ist so ursprünglich wie das menschliche Geschlecht; ja er gehört so wesentlich von Anbeginn zu der Natur dieses Geschlechts, daß dasselbe ohne ihn gar nicht als solches nach seiner vollendeten Ausdehnung würde bestehen können. Daher kann man nicht sagen, jeder Mensch muß Bürger werden, sondern jeder Mensch ist von Natur Bürger. 3. Das Recht kann daher nicht ein für allemal fixirt werden, (selbst nicht als Naturrecht betrachtet), sondern es richtet sich nach dem jedesmaligen Stande der persönlichen Verhältnisse der Menschen gegeneinander. Deswegen könnte man im gewissen Sinne behaupten, daß es ein eben so vielfaches Naturrecht gebe, als es verschiedene Völker, verschiedene Zeiten, verschiedene Standpunkte des menschlichen Geschlechtes überhaupt geben kann. Die wahrhaft positiven Rechte daher sollen und dürfen an sich weiter nichts seyn, als die jedesmaligen Ausdrücke der jedesmaligen natürlichen Rechte. Hieraus ist zu erklären, warum es an sich keine Verjährung der Rechte geben könne, warum man alterthümliche Anordnungen aufheben dürfe und müße, wenn sie den natürlichen, durch Bildung, Zeit oder andere Ursachen herbeigeführten Stand der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr adäquat auszudrücken vermögen. — Beiläufige Erinnerung an Hugo's Versuch, das Naturrecht als eine Philosophie des positiven Rechts darzustellen. Der Gedanke ist allerdings echt philosophisch und weiset den einzig wahren Standpunkt an, das Recht und den Staat aufzufassen, doch ist die Ausführung mißlungen und philosophisch inkonsequent zu nennen. Weitere Ausführung der Kritik.

Anm. 2. Ueber das Müssen, welches der Thätigkeit des menschlichen Lebens in politischer oder rechtlicher Beziehung unterliegt. Erinnerung an die vielfachen Bemühungen, die Verbindlichkeit oder vielmehr den Grund

des äußerlichen Zwangs im rechtlichen, politischen oder bürgerlichen Leben zu erklären. Ferner über die verschiedenen Ansichten, die Verbindung zwischen Moral und Rechtslehre oder Ethik und Politik zu beweisen. Pflicht und Recht, Ethik und Politik sind dadurch innigst verwandt und als unzertrennlich anzusehen, daß Beide eine und dieselbe Idee der Wahrheit, nur verschieden modificirt, darstellen. Beide haben daher mittelbar ihren Ursprung aus einer und derselben Vernunft. So wie aber die Vernunft die Harmonie zwischen der menschlichen Subjektivität und der (realen) Objektivität überhaupt als den Zweck alles Strebens vorlegt, so auch die Harmonie der Menschen als unter sich in geselligem Zusammenseyn. Sowie die Vernunft in moralischer (ethischer) Hinsicht durch das bloße Ueberzeugtseyn zur Realisirung der Harmonie nöthiget, so hier durch die von ihr gebilligte äußere Zusammenwirkung der Gesammtkraft. Die nothwendige Beziehung der Politik auf die Ethik und dieser auf jene zeigt sich demzufolge darin, daß Beide sich in ihren Principien auf die unmittelbare Billigung der Vernunft beziehen müssen. An sich kommt auf die Verschiedenheit der Mittel nichts an, wodurch die Handlungen hervorgebracht werden; genug, daß diese Mittel in jedem Falle einer und derselben Vernunft dienen, um eine und dieselbe Humanität zu befördern. Man kann und muß daher annehmen, daß an sich Pflicht und Recht nie in Kollision gerathen können; denn das Recht ist nirgends eher vorhanden, als bis die Vernunft nach ihrer Wahrheit die Gefährdung der Harmonie in den persönlichen Verhältnissen des geselligen Zusammenseyns hervorhebt. Geschieht dieses aber, so ist auf der andern Seite auch sogleich eine Pflicht, die gefährdete Harmonie zu erhalten. Hieraus erklärt sich, wie der bekannte Satz, summum jus summa injuria, als eine Ungereimtheit von selbst wegfalle. Es gilt dafür der Satz, was man muß, das soll man auch, obgleich nicht umgekehrt, was man soll, das muß man auch. Das Dürfen gilt für beide Seiten gleich sehr. Denn was man (versteht sich rechtlich) muß und was man soll, wird man jederzeit auch

dürfen. — Aus dem Ganzen ergiebt sich endlich, wie beschränkt die Ansicht ist, welche im Recht wie im Staate nichts finden kann, als eine Sicherung dessen, was zum bloß äußerlichen Leben gehört. Allerdings ist darin ein Grundzug Beider ausgedrückt, allein bei weitem noch nicht die vollständige Zeichnuug. Denn da das Recht wie der Staat die Harmonie betrifft, welche zwischen den persönlichen Individualitäten, insofern sie im geselligen Zusammenseyn erscheinen, stattfinden soll; so ist wohl nichts natürlicher, als daß die gesammte Humanität in dieser besondern Seite zugleich aufgefaßt werde, indem ein strenges Sondern hier um so schädlichere Folgen haben muß, je näher die Praxis der Theorie liegt. Es bedarf nur die Erinnerung an ein einziges Beispiel, statt vieler. So muß die Entscheidung über Preßfreiheit durchaus verschieden ausfallen, je nachdem man in dem Rechte und Staate nur ein gemeines Sicherungsmittel gewisser oft sehr anmaßlicher Ansprüche, oder aber zugleich eine Beziehung auf das Menschliche überhaupt findet. Die Beati possidentes stimmen natürlich für das Erste; und da unter diese die meisten Diplomatiker gehören, so dürfen die Freunde der Preßfreiheit und mancher anderer humaner Institute in jenen Herrn nicht leicht ein Vorgebirge guter Hoffnung suchen.

Anm. 3. Kurze historische Uebersicht der Lehre über Recht und Staat. Als allgemeiner Grundsatz darf aufgestellt werden, daß die einseitige Auffassung des Rechts wie des Staats eine Geburt der neuern Zeit ist, in welcher Fichte desfalls das Möglichste versucht hat. Andeutung, wie die Alten fast durchgängig dem Begriffe Gerechtigkeit (δικαιοσυνη, δικη) die vorzüglichste Aufmerksamkeit in ihren ethischen und politischen Lehren widmeten. Bemerkenswerth ist es, wie Aristoteles die Ethik der Politik unterordnet. (Vergl. Arist. Mag. Mor. l. I. c. 1. Μερος ἐστιν ἀρα, ὡς ἐοικε, και ἀρχη ἡ περι τα ἠθη πραγματεια της πολιτικης. Το δ᾽ὁλον και την ἐπωνυμιαν δικαιως δοκει ἀν μοι ἐχειν ἡ πραγματεια ὀυκ ἠθικην ἀλλα πολιτικην.) Ferner verdient beachtet zu werden, wie er das bürgerliche Recht, also den Staat, als

solchen, zum allgemeinen Rechte macht und dieses nachher eintheilt in das natürliche und positive. (Vgl. Eth. ad Nicomach. l. V. c. 10. Τȣ δε πολιτικȣ δικαιȣ το μεν φυσικον ἐστι, το δε νομικον. Vgl. auch Rhet. l. I. c. 10. den Unterschied zwischen νομος ἰδιος und νομος κοινος). Erwähnung der Epoche, wo in neueren Zeiten das sogenannte Naturrecht als eine eigenthümliche Disciplin behandelt wurde, indem man es von der Moral und der Idee des Staats ganz trennte.

§. 189.

Nach dem bisher Gesagten leuchtet es von selbst ein, wie man behaupten könne, daß die gesetzlichen Bestimmungen zur Realisirung des Rechts oder vielmehr des Staats die Aufgabe der Politik seye. Der Begriff derselben läßt sich daher auch also aufstellen: Politik ist die Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen des Staats oder des bürgerlichen Lebens.

Anm. Erinnerung an die verschiedenen Bedeutungen des Worts Politik. Bemerkung, wie dieselbe hier zum Theil die Stelle des gewöhnlichen Naturrechts vertritt. — Unstatthaftigkeit der Ansicht, wo man unter Politik nichts Anderes denkt, als eine bloße Klugheitslehre im Verkehr der Staaten und Völker. — Weitere Erörterung des Begriffs Bürger und bürgerliches Leben oder Bürgerthum. Ueber die Lehre, welche Staaten und bürgerliches Leben sammt allen Rechten auf ursprüngliche Verträge gründet. — Verschiedene Eintheilung der Urverträge.

§. 190.

Nach der angedeuteten Herleitung und Feststellung der Begriffe Recht und Staat, als der Grundbegriffe der Politik, kann diese nun das oberste allgemeine Gesetz in Folgendem darlegen: Es sollen die persönlichen Individualitäten in dem geselli-

gen Zusammenseyn gegen die Allpersönlichkeit so erhalten werden, als es die bewußte oder reflektirte Möglichkeit der Wechselverbindung der Menschen mit Menschen erfodert.

§. 191.

Das so eben aufgestellte allgemeine, oberste Gesetz der Politik führt bei genauerer Analyse auf gewisse nothwendige Folgerungen, welche hinwiederum den Grund besonderer Untergesetze enthalten. 1. Herrschaft. Hierunter wird verstanden diejenige äußere, der geselligen Wechselverbindung durchaus angemessene und von der Vernunft gebilligte Nöthigung, wodurch das Recht oder auch der Staat allein realisirt werden kann. 2. Die Regierung. Hiermit soll ausgedrückt werden die wirkliche Führung der Herrschaft oder die Ausübung des durch die Nöthigung begründeten Zwangs. 3. Verfassung. Hierdurch soll angedeutet werden die Bestimmung, wie die jedesmalige Beschaffenheit der geselligen Wechselverbindung sich gestellt habe, und welche Art der Rechts- oder Staatsrealisirung dem ausgemittelten Standpunkte der genannten Wechselverbindung am angemessensten sey.

Anm. 1. Das Wort Herrschaft ist hier einerlei mit Souveränität. Beleuchtung der gewöhnlichen Ansichten über die Entstehung der Herrschaft. Ist sie bloße Folge der Ueberlegenheit Einzelner oder gehört sie dem Volke, oder aber ist sie die Folge von besondern Verträgen? (Erinnerung an das jus fortioris, das jus melioris oder das το τον κρειττονα αρχειν des Aristoteles). Die Herrschaft als Herrschaft oder die Souveränitat liegt weder im Volke, noch beruhet sie auf der Ueberlegenheit Einzelner, noch auch geht sie aus besondern Verträgen hervor; vielmehr wurzelt sie in der gesammten Gesetzmäßigkeit oder noth-

wendigen Einrichtung des Daseyns, in welchem die menschliche Gesellschaft nicht als ein Daseyn im Daseyn, sondern nur als eine besondere Seite desselben erscheint. Man kann also nicht anders, als behaupten, daß die Herrschaft oder Souveränität zu allererst ausgehe von den Bedingungen, unter denen überhaupt die Harmonie des Universum's steht. Daher tiefe Wahrheit des Spruchs: Alle Herrschaft kommt von Gott oder von oben. — Die Herrschaft einerseits setzt natürlich den Gehorsam andererseits voraus. Beide sind nothwendige Korrelata, sie entspringen gleich unmittelbar aus der Natur des Daseyns selbst, hängen mithin Beide gleich wenig von irgend einer Willkür ab. So wie indeß Herrschaft durch kein besonderes Recht irgend einem Individuum zusteht; eben so ist Gehorsam keines Individuum's besondere Pflicht. — Erinnerung an die bekannte Lehre über die politische Gleichheit. Philosophische Haltbarkeit derselben. — Andeutung, wie bei der Nothwendigkeit der Herrschaft und des Gehorsams die individuelle Persönlichkeit bestehen könne.

Anm. 2. Regierung ist keineswegs zu verwechseln mit Herrschaft, wie es häufig geschieht. Sie ist an sich nur die bestimmte Form, unter welcher die Herrschaft oder Souveränität hervortritt. Kann nun gleich nicht behauptet werden, daß das Volk eigentlicher Inhaber der obersten Gewalt sey, indem diese, wie der Staat und das Recht selbst aller Willkür entnommen bleibt; so darf und muß doch behauptet werden, daß die Uebertragung der Handhabung dieser Gewalt nur von ihm ausgehen kann. Man muß sich demnach so ausdrücken: Das Volk gehorcht von Natur und nothwendig, eben weil es in der Natur und Nothwendigkeit existirt, allein es gebietet darin sich einzig nur selbst, daß es die Macht bestimmt, welche den Gehorsam und die Herrschaft in das gehörige Verhältniß setzt. Unter Volk wird indeß das gesammte Geschlecht in seiner Urgleichheit verstanden, d. h., in demjenigen Zustande, worin kein positives Privilegium den Einen weniger als den Andern zum Gehorsam anhält, also in demjenigen Zustande, wo noch keine Stände irgend einer Art vorhanden. Sobald

übrigens das Volk eigenwillig die Herrschaft an irgend eine bestimmte Macht geknüpft hat, ist freilich insoweit die Ungleichheit aufgehoben, als gewisse Personen vor Andern an der Ausübung der Herrschaft Theil nehmen, keinesweges aber insoweit sie überhaupt dem Gehorsam entnommen sind. Vielmehr steht die oberste Macht, der Regent, in welcher Gestalt er auch erscheinen mag, noch immer unter der Herrschaft, die er führt. Er gehorcht, indem er regiert. Denn der Gehorsam ist nicht an die Regierung, sondern an die Herrschaft gebunden. Man könnte sich das Ganze denken als ein Bogengewölbe, welches nur besteht durch wechselseitiges Herrschen und Gehorsamen, indem der eine Stein den andern hält und von ihm wiederum gehalten wird. Die Kraft der Haltung ruhet demzufolge im Ganzen. Dennoch kann sie auf einem Theile bestimmter ruhen, so, daß man sagen darf, er trage das Ganze. Nichts destoweniger ist dieser Theil selbst abhängig und zwar vom Ganzen. Denn er trägt das Ganze nur durch das Ganze und wird selbst von demselben getragen. Er übt seine Macht bloß dadurch, daß er zugleich mitgehorcht. — Kritik der Lehre, daß das Daseyn eines Volks dann erst anhebe, wenn die Souveränität unter dieser oder jener Form bestimmt sey. (Vgl. außer Andern Ancillon, über Suveränität und Staatsverf. S. 13. Vergl. Rousseau, Contrat social l. II., chap. VII., IX., X.) — Abermalige Erinnerung an die Urverträge besonders an den Unterwerfungsvertrag (pactum subjectionis civilis). Erinnerung an Rousseau's Contrat social. — Kann streng philosophisch der Satz gelten: Die Freiheit schränke sich selbst ein? — Das sogenannte öffentliche Recht (auch wohl allgemeines Staatsrecht) mit seinen gewöhnlichen Eintheilungen in das Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht. Kritik dieser Eintheilung, so wie Andeutung dessen, was man überhaupt unter jeder Rubrik abzuhandeln pflegt. Ueber das, was man Staatsoberhaupt zu nennen pflegt. Unstatthaftigkeit der Lehre, als befinde sich dasselbe nicht in Unterthanschaft (nach der weitern Bedeutung des Worts). Ueber

die sogenannten Hoheits- oder Majestätsrechte. Kritik der Hobbes'schen Lehre der unbedingten physischen und intellektuellen Gewalt des Staatsoberhaupts. Kritik der entgegengesetzten Lehre Rousseau's, daß das Staatsoberhaupt ein bloßer Beamter des Volks sey? — Kann das Volk seinen Regenten absetzen, strafen? — Ueber die tiefe Wahrheit der platonischen Behauptung, daß entweder die Philosophen im Staate Regenten seyn, oder daß die Regenten Philosophen werden müssen. (Plat. De rep. l. V. Vol. VII. ed. Bip.). —

Anm. 3. Von der Herrschaft wie von der Regierung verschieden ist die Verfassung. Sie besteht nach dem Inhalte des §. in der dem jedesmaligen natürlichen Stande der geselligen Wechselverbindung angemessenen Realisirung der Idee des Rechts und Staats. Es wird demnach eigenthümliche Aufgabe der Verfassung seyn: Bestimmung der jedesmaligen Staatsformen. — Erinnerung an die gewöhnliche Eintheilung der Staats- (auch Regierungs-) Formen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie sammt den möglichen Nüanzen dieser drei Hauptformen. Ueber den Streit, welche Staatsform die beste sey. Sobald die Sache als ein Gegenstand ernstlicher Untersuchung betrachtet wird, muß behauptet werden, daß es durchaus keine absolut beste Staatsform geben könne, wohl aber eine relativ beste. Denn da der natürliche Stand der geselligen Menschenverbindung dem Wechsel unterliegt; so ist nichts folgerichtiger, als daß auch die Staatsform, welche sich einzig und allein nach jenem Stande modificirt, keiner allgemeingültigen Bestimmung fähig sey. Daher ist es ein eben so unphilosophisches und mussiges Beginnen, festsetzen zu wollen, welches von den drei genannten Formen die vorzüglichste sey, als es eine unphilosophische und wahrhaft unglückselige Lehre ist, die eine solche Untersuchung überhaupt verwirft. Denn allerdings ist es eine der wichtigsten Angelegenheiten für die Menschheit, ihren jedesmaligen Stand zu kennen, um für denselben die relativ beste Staatsform bestimmen zu können.

Daher der berühmte Satz Pope's

„For forms of goverment let fools contest,
„Whatever is best administrat'd is best"

nur auf das Erste sich beziehen kann, wofern er nicht ein Hohnspruch der Menschheit seyn soll. — An dieser Untersuchung aber, nämlich welche Staatsform für die jedesmalige Lage der Dinge die beste sey, soll das ganze Volk Theil nehmen, also der zeitige Regent sowohl als auch alle übrige Stände. Hiernach allein wird sich richtig beurtheilen lassen, einmal inwiefern die Mitzeit Befugniß habe, eine andere Staatsform zu verlangen, dann inwiefern ihre Ansprüche übertrieben oder zu gemäßigt seyen. — Erinnerung an die unverzeihliche, durchaus verderbliche Einseitigkeit, womit dieses wichtige Geschäft gewöhnlich abgethan wird, indem entweder der Regent sich anmaßt, allein und eigenmächtig die Staatsform bestimmen zu wollen, oder indem das Volk (im Gegensatze mit dem Regenten) ohne Berathung des Ersten sich selber helfen will. Diese einseitige Selbsthilfe kann nur da eintreten, wo der Regent die Berathung überhaupt verhindern will und dem Geiste der Zeit dünkelvoll oder starrsinnig entgegen tritt. — Jede Staatsform muß aber auf einer Konstitution ruhen, d. h., auf einer festbestimmten, vom gesammten Volke ausgehenden Grundnorm, weil sonst kein sicheres Kriterium der Führung der Herrschaft oder der Tüchtigkeit der Regierung vorhanden wäre. In dieser Konstitution muß der jedesmalige Stand der geselligen Wechselverbindung angedeutet und als Basis der darin gleichfalls verzeichneten Umrisse der Staatsform vorgelegt werden. Wo keine solche Konstitution stattfindet, da tritt einseitige Willkür an die Stelle der von der Vernunft geprüften Nothwendigkeit. Diese Willkür aber ist die Wurzel aller Unformen des Staats, nämlich des Despotismus, der Oligarchie, der Anarchie (Ochlokratie). In diesen Monstrositäten geht Recht und Staat im gewissen Sinne unter. — Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich nun auch, wie an sich keine Staatsform ohne Repräsentation oder Vertretung bestehen könne. Doch ist die Ansicht einseitig, welche in den Vertretungen nur ein egoisti-

sches Streben finden will, d. h., eine Vertheidigung der Sache des Volks im Gegensatze mit dem Regenten. Wo nur ein solcher Gegensatz hervortritt, ist bereits der Staat selber nicht mehr in seiner eigenthümlichen Realisirung befangen. Repräsentation (Vertretung) ist nichts Anderes, als eine Art Observationskorps, welches dazu dienen soll, einmal den natürlichen Gang der geselligen Bildung zu gewahren, dann aber auch zu beobachten, inwiefern die jedesmalige Regierung der Konstitution gemäß die Herrschaft führt, um darnach entweder auf eine Staatsreform anzutragen, oder den Regenten an seine Pflicht zu erinnern. — Erinnerung an die Lehre derjenigen, welche behaupten, daß die Ordner eines Staats von der Voraussetzung ausgehen müssen, alle Menschen seyen bös gesinnt und haben die Absicht, stets, wo sich eine günstige Gelegenheit biete, ihre Bössinnigkeit auszuüben. (Vgl. unter Andern Macchiavelli, Discors. l. I. c. 3. pag. 27. Vol. II. Milano. 1804. Hier heißt es also: Come dimostrano tutti coloro, che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario, à chi dispone una republica ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini essere cattivi, et che gli abbino sempre ad usare la malignita dell' animo loro, qualunque volta ne abbino libera occasione. — Von den Alten verdient in Rücksicht der Entstehung der Begriffe von dem Sittlichen und Rechten besondere Vergl. Polyb. l. VI. c. 5. gegen das Ende und c. 6. ganz. Er laßt diese Begriffe gleichfalls erst entspringen aus den geselligen Verhaltnissen selbst. Vgl. ferner ebendas. l. VI. c. 3., 4., 5. über die verschiedenen Staatsformen. Vol. II. ed. Schweigh. Imgl. Arist. Pol. IV. c. 1. — 10.

§. 192.

Den vorhergehenden Erörterungen gemäß ergeben sich wiederum folgende nähere Bestimmungen für die Realisirung der Rechts- und Staatsidee. 1. Die Gesetzgebung (im besondern Sinne). Hierunter wird

verstanden die aus der natürlichen Beziehung zwischen Herrschaft und Gehorsam hervorgehende Nothwendigkeit einer für die einzelnen Verhältnißrichtungen des geselligen Zusammenlebens besondern Normalität oder Regelsetzung. Mit andern Worten: Die Feststellung der Art, wie in bestimmten Fällen Persönlichkeit neben Persönlichkeit aufrecht zu erhalten sey. 2. Die Gerichtsbarkeit (Jurisdiktion). Hiermit soll angedeutet werden, die aus der Handhabung der Herrschaft nothwendig entspringende Befugniß des Staatsoberhaupts, die Abweichungen von der durch die Gesetzgebung für das persönliche Beisammenseyn naturnothwendig besonders aufgestellten Normalität zu der Letztern kraft geeigneter Mittel zurück zu führen. Mit andern Worten: Gerichtsbarkeit ist die obrigkeitliche Gewalt, Gefährdungen und Verletzungen des natürlich-gesetzmäßigen persönlichen Verkehrs zu prüfen, um sie durch natürlich-zweckmäßige Mittel entweder zu verhüten oder, soviel thunlich, wieder herzustellen — kürzer, Beurtheilung des Ungehorsams und Gehorsams nach dem Gesetze. 3. Die Vollziehung. Hierunter wird begriffen die durch das Geschäft der Regierung unmittelbar begründete obrigkeitliche Gewalt, durch gehörig motivirte Anstalten, nöthigenfalls durch Zwang den nothwendigen Bestimmungen des geselligen Lebens die Verwirklichung zu sichern. Mit andern Worten: Vollziehung ruht in der Macht des Staatsoberhaupts, den Bestand der bürgerlichen Ordnung durch wirksame Mittel zu realisiren.

Anm. 1. Weitere Beleuchtung der drei im §. aufgestellten sogenannten Gewalten des Staatsoberhaupts, nämlich der gesetzgebenden Gewalt (potestas legislatoria), der richterlichen (potestas judiciaria), der vollziehenden (potestas executoria). Erörterung der Frage, ob diese drei Gewalten getrennt seyn können und sollen? Eine absolute Trennung widerspricht der Idee des

Rechts und Staats; doch darf eine relative, d. h., eine getheilte Verwaltung, verschiedenseitige Entwickelung, nicht nur angenommen werden, sondern ist sogar häufig nothwendig. Die absolute Vereinigung kann aber unmittelbar nur in der Konstitution liegen, mittelbar in der Regentschaft oder in der Obrigkeit uberhaupt. Wo die Regentschaft nicht diesen mittelbaren Vereinigungspunkt darstellt, ist sie nicht wirklich Regentschaft. Eine absolute Trennung jener Gewalten hebt den nothwendigen Organismus des Staats, d. h., das auseinander und durcheinander sich entwickelnde System derselben auf und führt dagegen den todten Mechanismus ein, der das lebendige Gestalten vernichtet. Die Alten, welche überall mehr das Totale erfaßten, sprachen auch in dieser Hinsicht die Trennung nie so rein aus, wie es einige neuere Politiker thun. Vergl. unter diesen besond. Montesquieu. (Espr. de lois, Tom. I. l. XI., c. 6. Tout seroit perdu, si le même homme, ou le meme corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple exerçoient ces trois pouvoirs). Wenn er die englische Verfassung so wie die altgermanische des Tacitus als Beweis anführt, scheint er jene aus einem unrichtigen Gesichtspunkte aufzufassen, diese aber ganz mißzuverstehen. Denn wie möchte er sonst hier den Vereinigungspunkt übersehen haben. Vgl. Tacit. de Germ. pag. 348. ed. Just. Lips. Gegen die Trennung erklart sich außer Andern Hugo, Lehrbuch des Naturrechts S. 439, §. 372, 3te Ausg. — Die Befugniß der Oberaufsicht (jus supremae inspectionis) ergiebt sich nach dem Vorhergehenden von selbst. — Vgl. der thucydideischen Eintheilung der obrigkeitlichen Gewalt in αὐτονομον, αὐτοδικον und αὐτοτελῆ. Cf. Hug. Grot. de jure belli ac pacis l. I. c. 3. n. 6.

Anm. 2. Die Gesetzgebung muß mit Recht als die wichtigste Angelegenheit im Staatsleben ausgezeichnet werden. Denn an sich ist sie der mittelbare Grund aller Anordnungen und Anstalten, das natürlichste und erste Mittel der Realisirung des Begriffs Recht und Staat. Daher stand auch von jeher besonders aber im Alterthume die Gesetzgebung im höchsten Ansehen und wurde für die

Grundsäule des bürgerlichen Lebens gehalten. So heißt es z. B. bei Aristoteles, Polit. l. IV. c. 4. Οπȣ γε μη νομοι αρχȣσιν, ȣκ εστι πολιτεια· δει γε μεν νομον αρχειν παντων. Diodorus von Sicilien berichtet, daß die alten Völker ihre Gesetzgeber für göttliche oder wenigstens gottbefreundete Wesen hielten. Diod. Sic. l. I. c. 94. Uebrigens wird es auf den ersten Blick einleuchten, daß das Wort Gesetzgebung im §. in der weitesten Bedeutung gebraucht worden, indem damit ausgedrückt werden soll die feste Norm des geselligen Verkehrs in den einzelnen Verhaltnißrichtungen. Es ergiebt sich hieraus zunächst, daß die Gesetzgebung folgende Stücke begreift: 1. Das sogenannte positive Recht überhaupt, oder vielmehr die bestimmte Auszeichnung dessen, was natürlich-recht ist (denn absolut positive Rechte sind philosophisch betrachtet unmöglich oder keine Rechte). Erinnerung an die gewöhnliche Eintheilung der Rechte. Giebt es genau genommen dingliche Rechte, ein Sachenrecht? Die Frage muß nach dem gegenwärtigen Systeme durchaus verneint werden. Denn das gesammte bürgerliche Leben wird nur betrachtet als eine gesellige Wechselverbindung zwischen persönlichen Subjektivitäten, versteht bloß sich nach ihrem ganzen Umfange. Ueberall demnach tritt die Frage hervor: Inwiefern handelt es sich um die Möglichkeit, daß eine bestimmte Persönlichkeit mit allen ihren Ansprüchen und Forderungen in Beziehung auf andere Persönlichkeiten sich unverletzt erhalten könne? Das dingliche Recht ist folglich nichts Anders, als die rechtliche Beziehung einer Persönlichkeit auf alle übrigen in Betreff einer Sache, nicht aber eine Beziehung einer individuellen Persönlichkeit auf die Sache selbst. Denn ohne andere Menschen, als Personen, würde vom Rechte gar nicht die Rede seyn können. Daher Richtigkeit des obersten Rechtssatzes der alten Rechtslehrer: Neminem laede! — Mag nun gleich jene Eintheilung in der Praxis beibehalten werden können; so ist es doch sicher von großer Wichtigkeit, daß die Philosophie überall in den rechtlichen und politischen Verhältnissen den Menschen und die

Persönlichkeit hervorhebe. Denn man hat sich allgemach, zumal im Reiche der Diplomatie, leider zu sehr in die Ansicht verliebt, daß die Persönlichkeit zur Sache werden könne, weshalb denn in einigen sogenannten Lehren über das Naturrecht bereits ein drittes Theilungsglied für die Rechte aufgestellt wird, welches heißt, dinglich-persönliche Rechte (jura realiter personalia). Vgl. außer Andern Hugo a. a. O. §. 134. S. 140. Krug, System der prakt. Phil. 1ten Theil. Rechtslehre. §. 26. S. 90. Königsb. 1817. — Erinnerung an die Theorie der Verträge. — 2. Zur Gesetzgebung muß ferner gerechnet werden die Polizeigesetzgebung, d. h., diejenigen Anordnungen, welche sich auf die Kultur des Volks überhaupt beziehen, insofern diese durch ein richtiges Benutzen der Vortheile, die das gesellige Zusammenleben bietet, gefördert werden kann. Hier giebt es Zweierlei zu berücksichtigen, einmal die Kultur des physischen, dann des geistigen Lebens. Auf das Erste bezieht sich die Staatsökonomie im Allgemeinen, auf das Zweite der öffentliche Unterricht. Weitere Ausführung beider Gegenstände. Besondere Erwähnung der kirchlichen Verhältnisse. Sie stehen, als kirchlich betrachtet, durchaus unter dem Staatsverbande, mithin unter dem Staatsoberhaupte. — Welches ist die beste Gesetzgebung? — Die Frage kann, genau genommen, nicht aufgeworfen werden, indem der Idee des Rechts nnd Staats gemäß jede Gesetzgebung, um diesen Namen zu verdienen, die beste seyn muß. Uebrigens läßt sich, die Sachen einmal angesehen wie sie sind, etwa also darauf antworten: Die beste Gesetzgebung ist diejenige, welche solche Bestimmungen aufstellt, in denen mit Beachtung dessen, was in den menschlichen Verhältnissen dauernd ist, die zeitliche Umwandlung des geselligen Standes und die daher entspringenden Bedürfnisse zugleich berücksichtiget werden. Daraus ergiebt sich einerseits die Forderung an eine echte Gesetzgebung, daß sie eine gewisse Allgemeinheit in sich trage, d. h., in dem Grunde des Staatslebens überhaupt und in der Staatsform eines jeglichen Volks insbesondere wurzele, also geschichtliche Bedeutung erhalte; an-

dererseits aber auch, daß sie eine Art Beweglichkeit in sich aufnehme, d. h., die Möglichkeit, dem Fortgange der Zeit stetigen Schritts zu folgen und den daher sich entwickelnden nothwendigen Bedürfnissen angepaßt zu werden, also daß sie auch rationale Bedeutung habe. Aus diesen beiden Anforderungen an eine echte Gesetzgebung gehen wiederum neue Resultate in Bezug auf den Gesetzgeber hervor, von denen die vorzüglichsten diese sind: 1. Der Gesetzgeber muß sich in einem gewissen Grade über alle Zeiten zu stellen vermögen, um das Dauernde der menschlichen Verhältnisse überhaupt aufzufassen. 2. Er muß sich über seine bestimmte Nation und deren besonderen geselligen Zustand erheben, um das Nationale aufzufassen. 3. Er muß sich über seine Zeit erheben, um deren Bedürfnisse richtig zu gewahren. 4. Er muß endlich aller Willkür entsagen und nur der Geschichte und Vernunft folgen.

Die Schwierigkeiten einer echten Gesetzgebung ergeben sich daher von selbst; auch wird es erklärlich, wie viele Völker besonders des Alterthums ihre Gesetze so gern den Göttern zuschrieben, wie die alten Gesetzgeber ihre gesetzlichen Bestimmungen für Befehle der Götter ausgaben. Moses, Lykurg, Numa, u. s. w. Wahrheit der Bemerkung Rousseau's: Il faudroit des Dieux, pour donner des loix aux hommes. Cont. soc. l. II. c. 7. Daher auch die geschichtliche Erscheinung, daß fast bei allen Nationen in der ersten Epoche ihres Lebens die Priester vorzugsweise die gesetzgebende Macht besitzen.

Wegen der bis hierher kurz entwickelten Eigenschaften und Bedingungen einer wahren Gesetzgebung dürfte noch folgendes bemerklich gemacht werden können. Einmal sehe der Gesetzgeber darauf, daß nichts Fremdartiges dem Volke aufgedrungen werde. Die Geschichte liefert eine Menge Beweise, wie Völker durch das Aufdringen fremder Gesetze empört wurden. (Ueber die Beachtung des Einheimischen bei der Gesetzgeb. vgl. auß. And. besonders Montesquieu, esp. des loix. Livre XIX., c. 1. 2. seqq. Tom. II. pag. 209 — 253. Geneve ét Copenh. 1764. Ferner sollten fortwährende Berathungen angeordnet werden, um das Zeit- und Volksgemäße, wie es

sich in dem ewigen Wechsel der Dinge hervorthut, zu beachten und auf die bestehenden Gesetze anzuwenden, so, daß in gewissen Epochen oder bei auffallend verändertem Stande der Dinge die Gesetze selbst den unleugbaren Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft gemäß modificirt werden können. Vergleichung verdient in dieser Beziehung ganz besonders, was Plato desfalls in Vorschlag bringt. (De legg. l. XII.). — Wer soll Gesetzgeber seyn? — Die Frage beantwortet sich nach der oben aufgestellten Behauptung der Unzertrennlichkeit der drei obrigkeitlichen Gewalten von selbst. Diese Unzertrennlichkeit hat ihren Haltungspunkt in der Konstitution. — Der Streit über Beibehaltung des Alten und Einführung des Neuen, so wie über den für eine gute Gesetzgebung bequemsten Zeitpunkt oder den Beruf einer Zeit für die Gesetzgebung läßt sich aus dem bisher Gesagten leicht entscheiden. — Erinnerung an die desfallsigen gelehrten Verhandlungen in Deutschland. Die sogenannte geschichtliche und nichtgeschichtliche Schule. Kurze Erwähnung der vorzüglichsten Behauptungeu Beider. Wichtigkeit des Gedankens, wovon die geschichtliche Schule ausgeht, nämlich, daß das positive Recht jede Willkür ausschließen und sich, wie Alles, was geschieht, nach dem Drange einer innern Nothwendigkeit in einem organischen Gange von selbst herbeiführen, mithin wahres Naturrecht seyn solle. (Vgl. Savigny vom Beruf uns. Zeit für Gesetzgebung und Rechtsw. S. 11, 12, 14). Inwiefern haben beide Parteien nach den eben dargelegten Principien Recht und Unrecht? — (Man vergl. v. Savigny. a. a. O. 25 ff. 41 ff. 130, 111, 112 ff. Ferner, Zeitschrift für geschichtl. Rechtsw. von Savigny, Eichhorn und Göschen. Bd. I. Heft 1. Heidelberger Jahrbücher, 1815, No. 42. V. Gönner über Gesetz. u. Rechtsw. in uns. Zeit. 1815. S. 67 ff. Thibaut, Ueber die Nothw. eines allg. bürgerl. Gesetzb. In dessen civilistischen Abhandl., so wie in den Heidelb. Jahrb. v. 1814).

Anm. 3. Die richterliche Gewalt, als integrirender Theil der obrigkeitlichen Macht, umfaßt Alles dasjenige, was darauf sich bezieht, Abweichungen von der gesetzmäßigen Ordnung des bürgerlichen Lebens oder Ge-

fährdungen und Verletzungen der Persönlichkeit in den geselligen Verhältnissen zu beachten, theils um drohenden Ungehorsam zu verhüten, theils um wirklichen zum Gehorsam zurück zuführen und das gestörte Ebenmaß der Verhältnisse wieder herzustellen. Es muß demnach hier das Wort in einer etwas ausgedehntern Bedeutung genommen werden, als die gewöhnliche zu seyn pflegt. — Wer soll Richter seyn? — Eigentlich die oberste Gewalt selbst. Denn auch da, wo sie nicht unmittelbar entscheidet, hat sie doch die Gewalt, die Richter, als ihre Stellvertreter zu ernennen. — Kann gegen die oberste Gewalt entschieden werden? — Gegen dieselbe, als solche nicht, weil sonst ein offenbarer Widerspruch in das Staatsleben selbst kommen würde, allein gegen die Führer der Staatsgewalt, insofern dieselben allerdings zum Staatsganzen gehören, mithin unter der oben berührten allgemeinen Naturnothwendigkeit des Rechts und Staats, mithin auch des Gesetzes stehen. Jedoch in dem Augenblicke, wo der Regent ein Gegenstand richterlicher Beurtheilung wird, kehrt die oberste Staatsgewalt mittelst der Konstitution und der Repräsentanten an das übertragende Volk zurück, welches in den bestellten Richtern jetzt unmittelbar seine Kommissarien hat. Ueber Unabhängigkeit der Richter oder der Justiz. — Ueber Gerechtigkeit. Erinnerung an die aristotelische Unterscheidung der Gerechtigkeit als διανεμητικη (distributiva) συναλλακτικη (commutativa) ἐπανορθωτικη (correctiva). (Vgl. außer andern Stellen Arist. Eth. ad Nicom. l. V. c. 5., 15.) — Ueber Strafe. — Ueber Begnadigung nach dem Verdammungsspruche. —

Anm. 4. Die ausübende Gewalt, als der dritte integrirende Theil, umfaßt alle diejenigen Anstalten, wodurch den Anordnungen überhaupt die Realisirung zuletzt erwirkt wird. Unter diese Rubrik gehören nun zunächst die Befehle im Allgemeinen. Unterschied der Befehle von den Gesetzen. Ferner alle diejenigen Einrichtungen, welche auf die Verwirklichung entweder von Gesetzen oder richterlichen Resultaten unmittelbar Bezug haben, als Besetzung

der Würden und Aemter, Finanzgeschäfte, Polizeianstalten, Errichtung von Schulen u. s. w. —

Anm. 5. Es dürfte vielleicht hier die rechte Stelle seyn, an das sogenannte Völkerrecht zu erinnern. — Was versteht man unter Völkerrecht? — Kann man die Verhältnisse der Völker mit denen einzelner Bürger unter einander vergleichen? — Ueber die Völker als kollektive oder moralische Personen. — Ueber die Bedeutung des jus gentium bei den Alten. — Krieg und Frieden. — Das Staatsoberhaupt hat die Macht über Beide zu bestimmen, doch nicht nach Willkür. — Ueber das Eroberungsrecht. — Ueber den Zustand eines Volks während der Usurpation. In welchem Sinne giebt es eine Usurpation? — Sicher nur dann, wenn das Volk seine vertriebene Obrigkeit noch immer anerkennt, nicht aber dann, wenn das Volk die Herrschaft dem Fremdling durch Unterwerfung überträgt. (Vergleichung verdient hier besonders Vattel, Le droit des gens l. I. c 16., l. III. c. 13. Montesquieu l. c. l. X. c. 3.) — Legimität an und für sich ist ein philosophisches Unding. Daher Beurtheilung des jus postliminii vertriebener Regenten. — Ueber Gesandtschaften. — Ueber den ewigen Frieden. — Ueber Universalmonarchien. — Ueber das politische Gleichgewicht. —

C. Numenologie.

§. 193.

Die geistige Thätigkeit kann weder beim bloßen Erkennen, als dem Auffassen des Daseyns nach der Vielheit, noch beim Begreifen, als dem Unterordnen des Vielen unter eine relative bloß gesetzmäßige (logische) Einheit, stehen bleiben, sondern dringt ihrer Natur gemäß bis zum Wissen, d. h., bis zur unmittelbaren, von aller Mannichfaltigkeit unabhängigen, absoluten Einheit, welche, ohne Rücksicht auf vorhergehenden Dualismus ursprünglicher Monismus, ist. (Vgl. §§. 13. und 35.).

Anm. Weitere Darstellung des wesentlichen Unterschieds zwischen der logischen oder besser relativen und absoluten auch (wohl met physischen) Einheit. Unterschied Beider von der identischen Einheit (absoluten Identität).

§. 194.

Das Wissen, in der aufgestellten Bedeutung, ist der Gegenstand einer besondern Disciplin, welche Numenologie oder auch Philosophie vorzugsweise genannt werden kann.

Anm. Wiederholte Vergleichung der Numenologie mit der gewöhnlich sogenannten Metaphysik, mit der Transcendental- u. Naturphilosophie, zugleich auch mit der neuerdings von Hegel versuchten Darstellung der Logik. Zweckmäßigkeit des Worts Numenologie.

§. 195.

Die Aufgabe der Numenologie läßt sich bei genauerer Beachtung der Natur des Wissens, als ihres

Objekts, im Allgemeinen nach folgenden Momenten vorlegen. 1. Giebt es für den Wechsel der Dinge ein Beharrliches, für die Erscheinungeu eine Wesenheit, für das Daseyn ein Seyn, für das Relative ein Absolutes? 2. Welches ist (alle jene Fragen bejahet) die wirkliche Beziehung zwischen den genannten Gegensätzen — oder in welchem Verhältnisse steht das Relative zu dem Absoluten? —

§. 196.

Aus der Analyse der Aufgabe der Numenologie tritt ihre doppelte Seite von selbst hervor. Denn einmal läßt sich untersuchen, worin die Wesenheit (Realität) oder Ansichheit der Dinge überhaupt beruhe; dann inwiefern eine Unwesenheit als der Grund oder das Princip des Daseyns, der sogenannten Endlichkeit, bestehe. Untersuchungen der ersten Seite kann man füglich mit dem Namen Ontologie, die der zweiten mit dem Namen Theologie bezeichnen, in welche beiden Unterdisciplinen sich demgemäß die Numenologie zerscheiden würde. (Vgl. §. 35)

Anm. Etymologische Ansicht des Worts Ontologie. Vergleichung der platonischen Ausdrücke: Ταυτα και ὡσαυτως ὀντα αἐι und: Ὀντως ὀν, s. ὀντως ὀντα. (Cf. Plat. Phileb. pag. 311. Vol. IV. ed. Bip.); ferner des aristotelischen Ausdrucks: Το ὀν ᾗ ὀν. (Cf. Arist. Met. l. III. c. 1.). Ueber die Etymologie und weitere Bedeutung des Worts Theologie vergleiche man §. 35., Anm. 2.

a. Ontologie.

§. 197.

Die Ontologie ist dem Vorhergehenden gemäß die Lehre über das Wesen der Dinge überhaupt, oder die wissenschaftliche Darstellung derjenigen Unter-

suchungen, welche die Ansichtheit des Daseyns im Allgemeinen betreffen.

Anm. Historische Uebersicht der Bedeutung der Ontologie. Sie machte den Haupttheil der alten Metaphysik aus. Scholastik. — Welt, Seele und Gott, als unter einem einzigen, allgemeinen Begriffe stehend (dem Begriffe Ding) bildeten die Gegenstände der Ontologie. Daher sie auch oft philosophia prima genannt worden. Verdienste Wolf's um die Ontologie. — Kant's kritische Beleuchtung derselben; dessen Analitik des reinen Verstandes. — Bemerkungen über den Begriff, welchen einige Neuere, auf der Spur der kritischen Philosophie wandelnd, mit der Ontologie verbinden. (Vgl. unter And. Jakob, Grundriß der allgem. Log. und krit. Anfangsg. der allg. Metaph. S. 249 ff. 1793. 3te Ausg. Krug, Syst. d. theor. Phil. Th. II., §. 5., S. 22. Letztern scheint vorzugsweise Gerlach zu folgen in seinem Grundrisse der Metaphysik. S. 14 ff. Halle, 1817). Nach ihnen ist dieselbe weiter nichts, als eine philosophische Theorie des Erkenntnißvermögens. — Erinnerung an Bouterwek's neueste Bemühungen in dieser Hinsicht. (Vergl. außer mehreren seiner Schriften dessen Lehrbuch der philos. Wissensch. Th. I. S. 96 ff. Göttingen, 1813). Fries folgt mehr oder minder der Bahn der krit. Philosophie. (Vgl. dess. Neu. Krit. d. V. Bd. II. S. 23 — 277. Heidelb. 1807.) Fichte's desfallsige Lehre ist nicht wohl mit bestimmten Stellen anzugeben; doch am füglichsten vergleicht man dessen Wissschaftl. in ihrem allg. Umrisse. Berlin 1810. Auch die Ansicht der Identitätsphilosophie läßt sich eben so wenig bestimmt nachweisen. (Man vergl. indeß Schelling, Bruno ꝛc. Berlin 1802. Imgl. dess. Vorles. über die Meth. des ak. Stud. besond. die 1te, 6te, 7te, 11te u. 12te Vor. Die Hauptmomente findet man zusammengestellt in Klein's Beiträgen zum Stud. d. Philos. als Wiss. des Alls. Würzburg, 1805. Hegel, ausser dessen Logik (vorzüglich 1. u. 2. Bd.) die Encyklopädie d. philos. Wiss. S. 60 ff. Zum leichtern Verstehen d. Letztern vergl. man Rixner, Aphorismen

der gesammten Phil. besonders Th. I. S. 136 ff. und S. 269 ff.) Erinnerung an Reinhold's Lehren. (Vgl. besond. dess. Anfangsgründe zur Erkennt. d. Wahrheit 1808. Ferner dess. kl. Schrift: Ueber den Begriff der Wahrheit und die Art, sie zu erkennen 1817). Jakobi's betreffende Ansichten findet man zum Theil in dess. Schrift: Von den göttl. Dingen, 1811. an mehr. Stell. Ausserdem in dess. Werk., B. II 1815, besond. in der Einl. in s. Philosophie. Ueber Herbart's desfalls. Lehre kann man sich am kürzesten unterrichten aus dessen Lehrb. zur Einl. in die Philos. S. 121 ff. Königsb. 1813.

α. Wahrheit.

§. 198.

Die Untersuchung über die Wesenheit der Dinge setzt die festgestellte Bestimmung der Wahrheit voraus, oder vielmehr Wahrheit uud Wesenheit sind nothwendige Korrelate. Daher muß die Aufgabe der Ontologie die Beantwortung der Frage seyn: Was ist wahr, was Wahrheit?

§. 199.

Jedem, der mit den philosophischen Systemen aller Zeiten auch nur obenhin bekannt ist, muß es erinnerlich seyn, wie mannigfach und einseitig zugleich der Begriff der Wahrheit fast durchgängig aufgestellt worden ist, woher die natürliche Folge sich von selbst ableitet, daß die Bestimmung des Wesens und der Wesenheit nicht minder beschränkt seyn konnte. Die Ontologie, als von diesen Grundbegriffen ausgehend, mußte demgemäß in ihrer eigentlichen Wissenschaftlichkeit beständig den Charakter der Unhaltbarkeit verrathen.

Anm. Historische Uebersicht des Begriffs der Wahrheit. In den ersten griechischen Schulen, wo das logische Moment sich noch weniger hervorgehoben und aus der verworrenen Thätigkeit des Geistes als ordnende Macht

noch nicht entwickelt hatte, pflegte man sich um die Feststellung der Begriffe nicht sehr zu bekümmern. Daher es auch nicht Wunder nehmen muß, wenn dort einer bestimmten Darstellnng des Wahren keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Doch zeigen die Lehrsätze des Anaxagoras schon Spuren einer strengen Unterscheidung zwischen dem Wahren und Falschen. (Vgl. besond. Arist. Met. III. c. 5, 7. Sext. Emp adv. Mat. l. VII., 90 et 91, pag. 388. ed. Fabr. Cicer. Acad. quaest l. I. c. 12.). Dasselbe gilt vom Democrit. (Arist. Met. III c. 5. Cf. Sext. Emp. l. c. VII. 135 — 140, pag. 399 et 400. VII 183 pag. 492). Bedeutend tritt aber diese Unterscheidung zuerst in den Lehren der Eleaten hervor. Bei ihnen findet man besonders noch den bestimmten Anfang der im Alterthume so sehr herrschenden Unterscheidung zwischen Meinung (δοξα) und Wissenschaft (επιστημη), oder zwischen dem, was man in spätern Zeiten Erkenntniß a priori und a posteriori genannt hat. Nachdem durch die eleatische Schule (besonders durch Zeno v. Elea) das logische Moment in der Philosophie zu einer vorzüglichen Wichtigkeit gelangt war; fing man an, die Begriffe überhaupt deutlicher und fester zu bestimmen. Die Sophisten. Plato. Aristoteles ganz besonders. Bei ihm trifft man nun auch allererst auf eine eigentlich genaue Definition der Wahrheit. (Vgl. dess. Met. l. II. c. 1. Met. l. III. c. 5. IX. c. 10.). In den neueren Zeiten hat man die Wahrheit nach allerlei Rücksichten unterschieden. Man spricht von subjektiver und objektiver, formaler und materialer (logischer und realer) relativer und absoluter, empirischer und transcendentaler Wahrheit. — Erinnerung an die Bemühung der Identitätsphilosophie, die Wahrheit mehr als ein Totales darzustellen. (Vgl. §. 19., Anm.).

§. 200.

Um indeß den Begriff der Wahrheit vollständig und adäquat zugleich bestimmen zu können, wird erfodert, den Menschen einmal nach seiner gei-

stigen Thätigkeit oder nach seinem Erkennen, Begreifen und Wissen als eine durchaus unzertrennliche Totalität aufzufassen, und dann ihn nach dieser seiner besondern Totalität als im innigsten Verbande mit den Dingen überhaupt zu nehmen, oder als eine von der universalen Totalität nothwendig bedingte besondere Totalität. Denn der Begriff der Wahrheit bezieht sich nothwendig auf das Wissen unmittelbar und die Wissenschaft mittelbar. Beide aber, in ihrer eigenthümlichen Bedeutung, ruhen auf der innersten Einheit des Menschen mit sich und den Dingen. Diese innerste Einheit hinwieder ergiebt sich einzig und allein in der totalen Auffassung der Totalität selbst, als worin die eigentliche Existenz des Menschen, als solchen, ausgedrückt wird. (Vgl. §§. 13., 14., 17., Anm. 1., §. 19.).

§. 201.

Wird der Begriff Wahrheit diesen nothwendigen Voraussetzungen gemäß gebildet, so kann er nur betrachtet werden als der eigentlichste Ausdruck der menschlichen Existenz selbst, wie sie ist. Wahr würde demnach nichts Anderes bedeuten, als daß ein Bewußtseyn der wirklichen Harmonie zwischen der menschlichen Existenz und den Dingen, oder ein Bewußtseyn der Realität statt finde; Wahrheit aber müßte erklärt werden, als diese im Bewußtseyn aufgefaßte wirkliche Harmonie.

§. 202.

Nach dieser Erklärung der Wahrheit bedarf es kaum einer weitern Erörterung, daß die Wahrheit weder etwas bloß Subjektives, noch etwas bloß Objektives sey, sondern daß sie die reale Ineinanderbildung Beider ausdrücke.

Anm. Wie eine Eintheilung in subjektive und objektive, formale und reale, relative und absolute Wahrheit sich selbst aufhebe. Wahrheit, als solche, ist, so zu sagen, das realste Reale. Was man subjektive Wahrheit nennt, ist zugleich objektive, oder gar keine, d. h., sie drückt stets die jedesmalige reale Harmonie zwischen einem Subjekte und Objekte in einem bestimmten Falle aus. Eben so wenig giebt es eine eigentlich relative Wahrheit; denn jede Wahrheit ist etwas absolutes, d. h., etwas für sich Wahres ohne Bezug auf ein anderes Wahre. Daher unphilosophische Behauptung, daß es für den Menschen nur eine relative Wahrheit gebe, indem diese doch so gut, als keine ist — ein Nichts. — (Vgl. oben §. 19, Anm.).

§. 203.

Es folgt aus der fortgesetzten Analyse des Begriffs Wahrheit noch ferner, daß dieselbe nur in Bezug auf den Menschen statt finde. An und für sich, d. h. hier, abgesehen vom Menschen, giebt es wohl Realität, aber keine Wahrheit, eben weil diese nur das Verhältniß des Menschen zur Realität im Bewußtseyn darstellt.

Anm. Aus der Behauptung des §. läßt sich nun aber gegen die kurz vorher aufgestellte Behauptung (§. 202. Anm.) keinesweges der Schluß machen, als müsse die Wahrheit dennoch durchaus etwas Subjektives und Relatives seyn. Denn der Mensch nach seiner Existenz ist Objektivität, d. h., er stellt etwas durch und durch Reales dar, der Ausdruck dieser Realität, als einer bewußten, ist daher selbst real, ist allgemeingültig, ist objektiv. Dasselbe muß von der Relativität behauptet werden. Eben weil die Wahrheit nur für den Menschen vorhanden ist, kann ganz und gar nichts Relatives dabei statt finden, sie muß etwas Absolutes seyn, denn sie ist ja die bewußte Darstellung der Realität selbst in Bezug auf den Menschen.

§. 204.

Aus dem Ganzen entwickelt sich endlich noch die Folge, daß und wie man sagen könne, der Mensch erfasse durch die angemessenen Vorstellungen von den Dingen diese der Wahrheit oder Realität nach. Denn eine Vorstellung ist der Abdruck der realen Existenz eines Dinges im Menschen; diese besteht aber nur in dem jedesmaligen Verhältnisse des Individuums zum Ganzen oder zu den Dingen überhaupt. Wäre dem nicht also, so müßte man annehmen, die Vorstellungen seyen nichts im Menschen, als solchem, Vorhandenes, sie gehen vor außer ihm und den Dingen, sie seyen durchweg Phantome, Täuschungen, Leerheiten.

§. 205.

So unverkennbar es ist, daß Vorstellungen unmittelbare Wahrheit geben; so unrichtig ist es dagegen zu behaupten, die Dinge werden durch den Begriff erkannt, mithin im Begriffe liege unmittelbare Wahrheit in Bezug auf das Einzelne. Der Begriff ist nie und kann nie konkret seyn, so lange das Verhältniß des Geistes zu den Dingen dasjenige bleibt, was es wirklich ist und eben auch nothwendig seyn muß. Mithin kann der Begriff nie das Individuale oder Konkrete ausdrücken. Wer den Begriff konkret auffaßt, täuscht sich selbst, indem er die Vorstellung im Sinne hat, während er vom Begriffe redet. Ein solches Spiel setzt entweder unphilosophische Bewußtlosigkeit, oder absichtliche Eingebildetheit voraus.

Anm. Erinnerung an eine philosophische Partei, welche den Begriff überall findet und durch den Begriff Alles erfaßt. Daher denn natürlich die Zuflucht zu einem philosophischen Gewaltstreiche (coup de main) genommen

werden muß. Man konstruirt das ganze Denk- und Erkenntniß-Vermögen erst, wie es die beliebte Theorie will, statt daß doch nach der wirklichen Existenz der Menschenkinder die Theorie sich nach der Erkenntniß- und Denkweise richten sollte. Allein da die Vernunft zum Absoluten erhoben wird; muß sie natürlich auch absolute Macht gewinnen und sich, jedem andern Absoluten zum Trotz, umschaffen, wie's ihr gefällt. Daß dem so sey, geht daraus hervor, daß man behauptet, die gewöhnlichen Begriffe, als Mensch, Thier, Pflanze u. s. w. seyen keine Begriffe, und Alle, die solche dafür nehmen, verdienen das Prädikat kurzsichtig, bewußtlos u. s. f. — Um sich indeß gegen den sogenannten gesunden Menschenverstand (der übrigens nach dieser Partei nur das Erbtheil des faulen, faden, dummen Pöbels ist) in etwas zu rechtfertigen, sucht man Ausflüchte, wie manche Fürsten gegen ihr unmündiges Volk, man spricht von Begriffen, als Abstrakten, und von Begriffen, als Ideen. Wie unrichtig einerseits, wie wenig förderlich andererseits eine so müssige, durchaus schale und unnütze Unterscheidung sey, leuchtet von selbst ein.

§. 206.

Wenn im vorhergehenden §. behauptet worden ist, daß die Begriffe keine unmittelbare Wahrheit in Bezug auf das Einzelne enthalten; so kann mit Fug daraus noch nicht der Schluß gezogen werden, daß Begriffe, als solche, ganz und gar keine eigentliche Wahrheit zu geben vermögen, oder daß sie, wie man sich auszudrücken pflegt, nur formal seyen, welches, genau besehen, dasselbe bezeichnet als leer, gehaltlos, überhaupt nichtig. Denn da jeder Begriff aus einzelnen Vorstellungen besteht, mithin einzelne reale Wahrheiten gleichsam als Elemente umfaßt; so muß er selbst wohl Realität oder Wahrheit enthalten, sobald er richtig gebildet worden. Allein er stellt das Einzelne nicht mehr unmittelbar dar, sondern im Verbande mit

andern Einzelheiten, wodurch die menschliche Existenz selbst sich im Bewußtseyn erweitert, also gleichsam an Wahrheit gewinnt. Je höher die Begriffe demnach gesteigert werden, desto ausgedehnter wird das Reich der Wahrheit in steter Fortschreitung bis zu dem Punkte, wo der Begriff aufhört, Begriff zu seyn, wo die einzelnen Vorstellungen dem Bewußtseyn entschwinden und die Idee das Einzelne in der theillosen Totalität umfaßt, die Wahrheit selbst als die Eine darstellt, weil die Idee selber nichts Anders ist, als das eine unmittelbare Bewußtwerden der gesammten Existenz.

Anm. Weitere Beleuchtung des Unterschieds zwischen formaler und materialer Wahrheit. Erinnerung an die gewöhnliche Darstellung der Logik. Man mag sie immer, wie bisher, als etwas Formales nehmen, nur soll man auf das eigentlich reale Moment stets hinweisen und die nothwendige Beziehung zwischen dem Formalen und Realen niemals übersehen. Denn die Begriffe werden darum nicht zu bloßer Formalität, weil der Verstand zum Behuf der Wissenschaft sie so auffaßt. Es liegt unleugbar ein großer Nutzen in dem Studium selbst der gewöhnlichen Logik, wie die Geschichte der Philosophie beweist; nur dann kann die Ansicht ihrer Formalität schaden, wenn man solche als eine absolute nimmt und nicht vielmehr lediglich als eine bloß wissenschaftliche Vorkehrung. Es wäre manchen deutschen Philosophen unserer Zeit ein Bischen mehr logische Formalität zu wünschen, damit sie aus ihrem mystischen, theosophischen und materialen Amalgama irgend eine feste Komposition gewönnen. —

§. 207.

Eben weil der Begriff Wahrheit nur auf der Totalität des Menschen oder auf dessen eigentlicher Existenz beruhet; so muß endlich noch behauptet werden, daß es, wie überall, so auch in dem sogenannten gewöhnlichen Leben nur eine Wahrheit geben könne. Jede

strenge Unterscheidung daher in empirische und rationale Wahrheit ist im Sinne der Philosophie gleich verwerflich und durchaus unrichtig, als eine gleiche Unterscheidung der Erkenntniß selbst in Erkenntniß a priori und a posteriori. Denn es giebt nur eine Erkenntniß, die des Menschen, wie er ist, oder die, welche auf des Menschen eigentliche reale Existenz sich bezieht. So wie diese aber unzertrennlich ist, so die Erkenntniß. Daher hat die sogenannte aprioriſche Erkenntniß keine Bedeutung ohne die a posteriori und umgekehrt; ferner ist an sich diese so gewiß als jene. — Es giebt nur einen Cirkel des Erkennens, mit einem Centrum, mit einer eng verschlungenen Peripherie. Jede Erkenntniß ist gleich wahr, die in diesen Cirkel paßt, der in seiner Totalität das Wissen selbst ist. Man kann und muß deshalb sagen, dieser Cirkel, dieses Wissen ist ein innerlich zusammenhängendes System von Wahrheiten überhaupt, welche unter sich nur eine Wahrheit ausmachen. (Vgl. §. 10., Anm. §. 24., Anm.).

Anm. Weitere Erörterung dieser Behauptung. Abermalige Erinnerung an die bei den Philosophen des Alterthums fast durchgängig sich vorfindende Unterscheidung zwischen Meinen (δοξαζειν) und Wissen (νοειν), zwischen Meinung (δοξα) und Wissenschaft (διανοια, in noch höherem Sinne ἐπιστημη). — Erinnerung an die Dialektik. Bedeutung derselben im Alterthume. (Vgl. Staudlin, Geschichte und Geist des Skepti. S. 213 ff., wo die betreffenden Stellen gesammelt stehn). Bedeutung, welche die kritische Schule damit verbindet. (Transcendentale Dialektik. Vgl. Kant, Kr. d. r. V. S. 85 ff., 349 ff. 5te Ausg.). Bedeutung, welche sie in der Identitätslehre, besonders nach der hegelschen Darstellung, erhalten hat. Kritik einer solchen Dialektik, als eines Apparats, das sogenannte gemeine

Wissen zu zerstören. (Vgl. außer der Logik v. Hegel noch dessen Encyklopädie, S. 17 ff.).

β. Realität.

§. 208.

Dem Begriffe Wahrheit liegt der des Realen oder der Realität zum Grunde, wie die bisherige Entwickelung zur Genüge beweist. Es ist daher die nächste, nothwendige Frage, was Reales oder Realität sey?

Anm. Die Beantwortung dieser Frage hätte eigentlich der Untersuchung über die Wahrheit vorangehen sollen; allein da dieser Begriff überall als Basis hervortritt, worauf jede wissenschaftliche Forschung sich weiter bauet; so schien es der Ordnung des Ganzen angemessener, mit ihm die Ontologie zu beginnen.

§. 209.

Das Wort Realität hat in den philosophischen Systemen mancherlei Bedeutung erhalten. Um dessen eigenthümlichen und echten Sinn zu bestimmen, ist es daher nothwendig, auf dasjenige zu achten, was theils in der verschiedenen Bedeutung als Gemeinsames sich hervorhebt, theils auf dasjenige, was in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche unter dem Worte gedacht zu werden pflegt, um dadurch die eigentliche spekulative Bedeutung zu gewinnen.

Anm. Erinnerung an die sogenannte logische Realität, welche darin besteht, daß in den Urtheilen kraft der Kopula dem Subjekte ein Prädikat beigelegt wird, oder die Bejahung in den Urtheilen in dem Gegensatze mit der Verneinung. Außerdem braucht man noch das Wort, insofern man etwas als existirend, als vorhanden bezeichnen will, in welcher Beziehung der Realität die Formalität gegenüber gestellt wird. Endlich will man da-

mit häufig auch eine Art Vollkommenheit bezeichnen. Z. B.: Er ist ein reeller Mensch. In dieser Hinsicht sagt man auch wohl: Gott ist das realste Wesen. In den beiden letzten Bedeutungen spricht man noch von objektiver Realität. Eine eigene Ansicht verbindet die kritische Schule mit dem Worte. In ihr tritt die Realität, als einer der Stammbegriffe des reinen Verstandes, in die Reihe der Kategorien und zwar unter der Rubrik Qualität. Von der Realität, als einer Kategorie unter der Qualität, unterscheidet Kant die objektive Realität, d. h. diejenige, welche sich auf die Möglichkeit und Wirklichkeit der den Begriffen entsprechenden Gegenstände bezieht. Als solche steht sie aber unter der Rubrik Modalität. Die objektive Realität wird nun wieder (nach Kant) in zweifachem Betracht genommen; einmal als empirische und dann als transcendentale oder absolute. Jene soll darin bestehen, daß den Empfindungen und Anschauungen überhaupt in der Erfahrung ein Seyn entspricht, oder daß Erfahrungen nicht leerer Schein, nichtige Phantome sind; diese (die transcendentale) aber in dem, was die Dinge wirklich sind, abgesehen von den subjektiven Formen des Erkennens, oder ohne die Bedingungen der Empirie — mit einem Worte, sie soll die absolute Ansichheit der Dinge bedeuten. Außerdem spricht Kant noch von einer praktischen Realität, welche nichts weiter ist, als die wirkliche Anwendung eines Begriffs in concreto. (Vgl. Kant, Krit. d. r. V. S. 106, 209, 214, 242, 44, 52. Kr. d. Urth. S. 311 ff., besond. S. 430 ff. Frankf. u. Leipz., 1794).

§. 210.

Ohne sogleich auf die gemeinsame Grundbedeutung zu sehen, welche allen diesen verschiedenen Bedeutungen unverkennbar unterliegt, ist es zweckdienlicher, zuvor auf den Schein aufmerksam zu machen, welcher bei solcher Unterscheidung die richtige Forschung irrt und das echte Resultat nicht gewinnen läßt. Dieser Schein

aber offenbart sich darin, daß man einmal die Realität als etwas Qualitatives betrachtet, da sie doch unleugbar selbst erst die Basis aller Qualität bildet, so daß man dieselbe im gewissen Sinne sogar erklären kann, als die Möglichkeit aller Qualitäten, oder auch (in einem bestimmten Falle) als den Inbegriff von allen Qualitäten. Jener verwirrende Schein wird ferner darin erkannt, daß man die sogenannte logische Realität von der objektiven überhaupt trennt und somit in der Realität selbst den starren Gegensatz zwischen dem Formalen und Realen aufstellt; da doch jede logische Realität vermöge der innigsten Totalität des Menschen nach seinem geistigen und weltlichen Leben, oder nach seiner Existenz, ohne die objektive, und umgekehrt diese ohne jene gar nicht vorhanden ist. Denn wenn in dem Urtheile ein Subjekt als unter der Sphäre eines Prädikats enthalten ausgesprochen wird; so ist es entweder darunter enthalten oder nicht. Ist das Erste der Fall, so hört die logische Realität auf bloß formal zu seyn; ist das Zweite aber der Fall, so ist an sich gar kein Urtheil vorhanden, sondern ein leeres, bedeutungsloses Spiel mit Begriffen, welches für das auch wirklich erkannt wird, was es ist, für ein nichtiges Spiel, wovon die Philosophie ihrer Natur nach absieht. (Vgl. §. 31. Anm.). Endlich zeigt sich der täuschende Schein noch darin, daß man zwischen Empirie und Transcendentalität, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einen wahrhaft bestehenden Unterschied macht, da doch Eins nicht ohne das Andere gedacht werden kann, ja, Eins in der That nur das Andere darstellt.

§. 211.

Damit der Schein, welcher nach dem Inhalte des vorhergehenden §. die eigentliche philosophische Ansicht

hindert und den Irrthum hineinführt, zerstört werde, ist es nothwendig, daß die Existenz, als welche nun einmal die Basis alles Erkennens ist, richtig aufgefaßt werde. Die Existenz aber ist ein Totales, ein Eins, der untheilbare Inbegriff alles dessen, was sich begiebt. Demnach sind Subjektivität und Objektivität gleich innig von einander bedingt, gleich nothwendig an einander geknüpft, das Eine besteht nicht ohne das Andere, ist nicht einmal ohne das Andere gedenkbar. Hieraus leuchtet schon für sich ein, wie die subjektiven Bedingungen des menschlichen Daseyns in dem objektiven Daseyn überhaupt sich wieder finden müssen, ja die Subjektivität des Menschen ist zugleich Objektivität, nicht, als ob sein Ich Einerlei wäre mit dem Nichtich, sondern weil er nur durch das Gegenüberstehen des Nichtich oder vielmehr durch das Beziehen auf dasselbe, als auf ein nothwendiges Korrelat, zu dem wird, was er ist. Jede Individualität ist daher in ihrer eigentlichen Existenz nur ein Drittes vermöge des Setzens und Gegensetzens einer Subjektivität und Objektivität und deren beständigen Ineinanderübergehens. Absolut ist weder die Eine noch die Andere. Daher läßt sich dann auch das Daseyn überhaupt nicht anders fassen als ein Ineinanderbilden jener beiden Seiten; jedes Individuum ist nur ein besonderes Daseyn unter der Gestalt des Daseyns im Allgemeinen.

§. 212.

Das bisher Gesagte führt unverkennbar auf folgende Resultate. 1. Sinnlichkeit und Vernunft bilden nur eine Quelle des Erkennens, und was diese rein anschauen will, erschauet sie doch nur in Beziehung auf die Sinnlichkeit. Dagegen giebt es auch kein Erkennen auf Seite dieser ohne jene. Die Wahrheiten Beider sind

an sich dieselben; denn sie drücken das Bewußtseyn einer und derselben Existenz aus. 2. Die sogenannten reinen Formen der Anschauung, Zeit und Raum, sind gleich wenig bloß subjektive Bedingungen als die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes. Vielmehr sind sie insgesammt für sich, d. h., als etwas bloß Subjektives, nichts. Raum und Zeit können gar nicht in abstracto gefaßt werden, auch sind sie nicht Bedingungen des Daseyns, sondern sie sind das Daseyn selbst, d. h., sie stellen das ewige Ineinandergehen der Subjektivität und Objektivität dar. Ein leerer Raum ist ein gleiches Unding, selbst nur als Vorstellung genommen (denn die Vorstellung setzt ein Vorgestelltes voraus), wie eine leere (wechsellose) Zeit. Eben so sind die sogenannten apriorischen Verstandesbegriffe, für sich betrachtet, etwas ganz Undenkbares, und es ist Täuschung, wenn man behaupten will, daß die beliebten Kategorien Quantität, Qualität, Relation und Modalität, sammt ihren Unterbegriffen, sich als etwas absolut Subjektives denken lassen. Ohne wirkliche Objektivität würden sie gar nicht so vorhanden seyn, und das Apriorische besteht nur in der von Anbeginn her stattfindenden nothwendigen Verknüpfung des Subjektiven und Objektiven. Eben aber, weil diese Verknüpfung eine ursprüngliche ist, scheint es leicht, als wären jene Begriffe von aller Objektivität unabhängig und bloß subjektiv vorhanden. 3. Es giebt keine denkbare Trennung zwischen Form und Sache. Was in der Form sich gleich ist, ist es auch in der Sache und umgekehrt. Denn Form ist weiter nichts, als der jedesmalige Ausdruck der Ineinanderbildung des Subjektiven und Objektiven, oder der Ausdruck des Individuellen. (Vgl. 117.). 4. Es giebt keine Erscheinungen im Gegensatze mit einem ruhigen Seyn, sondern

das, was uns Erscheinung heißt, ist, das Seyn selbst. Daher man denn von Erscheinungen, als von etwas für sich Bestehendem, gar nicht sprechen kann, so wenig als von einem für sich bestehenden Seyn. Die Erscheinungen bilden das Seyn, und das Seyn bildet die Erscheinungen. 5 Es giebt kein absolutes Nichts, selbst nicht in der Vorstellung. Daher ist auch der Satz, Seyn und Nichts ist dasselbe, ein Unding, eine täuschende Einbildung. 6. Durch gewisse für sich genommene, allgemeine Begriffe wird und kann kein Ding zuerst erkannt werden; denn diese Begriffe sind selbst nur darum in uns vorhanden, weil das Daseyn so vorhanden ist, wie es ist. 7. Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind an sich nur ein und dasselbe. Denn die Accidenz stellt in dem Augenblicke, wo sie zu einem Dinge gehört, die Substanz dar, die Wirkung die Ursache, die Wirklichkeit aber drückt Beides aus, sowohl die Möglichkeit als Nothwendigkeit. 8. Es giebt keine absolute Negation, also an sich auch keinen absoluten Gegensatz zwischen dem Positiven und Negativen, mithin keine absolute Freiheit, kein absolut Böses, kein absolut Unvollkommenes u. s. f. Ueberall ist nur Position, eben weil überall nur Existenz ist.

Anm. Erinnerung an die allgemeinen Bestimmungen, unter welchen die Philosophen sich gewöhnlich die Dinge zu denken pflegen. So die τυποι ἀρχικοι (oft ἰδεαι) Plato's, welche die eigenthümlichen nothwendigen Merkmale der Dinge enthalten oder das Wesen derselben darstellen. Daher nennt er sie oft auch παραδειγματα (Musterbegriffe), wovon die sinnlichen Dinge bloß ὁμοιωματα (Abbildungen, Kopien) sind. So ferner die μορφαι ἐσιωδες des

Aristoteles, die Φαντασιαι καταληπτικαι auch wohl κατηγορηματα der Stoiker u. s. w. Erinnerung an die Lehren der Scholastiker, der Leibnitz-Wolfischen Schule rc. So die essentialia constitutiva, conceptus primi im Gegensatze von essentialia consecutiva, conceptus secundi. Besondere Erwähnung der Lehre über die Kausalität. Unterscheidung zwischen Ursache und Grund. Eintheilung der Ursachen und Gründe. (Vgl. außer der Wolfischen Metaphys. und ration. Psychol. besond. Feder, Logik u. Metaphys. S. 307 ff. Göttingen und Gotha 1769. F. H. Jakobi, David Hume über den Glauben, oder Idealismus u. Realism. S. 93 ff. Ferner desselb. Brief. üb. d. L. des Spinoza, Beil. VII., 2te Aufl. Wiederholte Erinnerung an die kantischen reinen Formen der Sinnlichkeit und an dessen Kategorien. (Vergl. außer Kant's Kr. d. r. V. S. 36 ff., 42 ff., 105 ff., 150, 560. Besond. Jakob, a. a. O. S. 252 ff., 283 ff.). Vergleichung der vorzüglichsten Lehren über Raum und Zeit. Besondere Erinnerung an die Lehre der Peripatetiker und Atomisten, den Raum betreffend. Das Vacuum absolutum und der Horror vacui).

§. 213.

Diesen Vorbemerkungen gemäß kann die eigentliche Bedeutung der Realität in folgender Erklärung dargelegt werden: Realität drückt die gesammte Positivität der Dinge aus. Da aber diese gesammte Positivität nach den Erörterungen des vorhergehenden §. das wirkliche (mögliche und nothwendige) Vorhandenseyn überhaupt befaßt; so folgt daher, daß man die Realität auch erklären könne durch die wirkliche Existenz, wie sie als Totalität wirklich ist.

§. 214.

Die gegebene Erklärung der Realität umfaßt einen allgemeinen und besondern Sinn, je nachdem die

Beziehung stattfindet. Der allgemeine tritt da hervor, wo von den Dingen überhaupt die Rede ist, der besondere da, wo über einzelne Fälle die Frage obwaltet. Denn es giebt keine Existenz des Einzelnen ohne die Totalität des Ganzen, und keine Existenz des totalen Ganzen ohne die Existenz des Einzelnen, oder die Realität ist das absolute In= und Durcheinanderbestehen des Individuellen und Universellen.

γ. Wesenheit.

§. 215.

Die bis hierher dargelegten Erörterungen müßen vorangehen, wenn der Begriff Wesen oder auch Wesenheit (essentia, ουσια) adäquat erklärt werden soll. Denn Erscheinungen und Seyn, Wechsel und Beharren, überhaupt das Veränderliche in Beziehung auf ein Unveränderliches sind Momente, welche bei der Lehre über das Wesen der Dinge in Betracht genommen zu werden pflegen.

§. 216.

Gewöhnlich beginnt man die Untersuchung über das Wesen mit dem Begriffe eines Dinges überhaupt, um darnach die Bestimmung der Wahrheit fest zu stellen. Doch mit Unrecht. Denn jedes Ding ist allererst, was es ist, durch seine Wesenheit, mithin entsteht auch der Begriff eines Dinges im Allgemeinen allererst nach dem Begriffe der Wesenheit. Ein Ding an und für sich ist nichts, mithin auch dessen Begriff etwas durchaus Leeres. Denn das Ding ist stets etwas Individuelles, die Vorstellung davon bezieht sich daher nothwendig auf ein Universelles. Ohne Universalität ist keine Individualität, also auch kein

Ding vorhanden. Man kann sagen, ein Ding sey eine besondere Existenz, durch die allgemeine, oder ein Ding sey nur insofern ein Wesen (ens), als es an der Wesenheit (essentia) überhaupt, welche in der totalen Existenz besteht, Theil nimmt.

Anm. Erwähnung der verschiedenen Bedeutung des Worts Ding. Diese Vieldeutigkeit hat sich aber von Anbeginn in den philosophischen Systemen an das Wort geknüpft. Ueber Plato's Lehre vergleiche man vor Allen Tennemann, System der platon. Phil., Th. II., S. 292, wo eine genaue Darlegung des mannichfaltigen Sinns des Worts ὀν sich vorfindet. Ueber die aristotelische Ansicht ist besonders nach zu lesen. Aristot. Met. l. VII. c. 1. l. IV. c. 7., l. III. c. 1. 2., l. XII. c. 7. l. XIV. c. 2. Die stoische Lehre erwähnt Tiedemann, Geist der spek. Phil. Bd. II. S. 434. Die spinozistische Ansicht ist vorzüglich merkwürdig. (Vgl. Spinozae opera, Vol. I. p. 89 — 93 s. Met. pars I. c. 1.). Ueber die Leibnitzisch-Wolfische Erklärung s. man besond. Wolf. Ontol. §. 134. Kant's desfallsige Lehre ist nicht ohne Spitzfindigkeiten. (Vgl. Kr. d. r. V. S. 51, 145, 348 ff. 519. Außerdem s. man Jakob a. a. O. S. 303 ff. Ueber das Ganze vgl. man vorz. Jakobi's Werke S. 127 — 310, bes. S. 206 ff. Bd. II. 1815.).

§. 217.

Da also weder durch gewisse allgemeine Begriffe überhaupt (vgl. §. 214), noch durch den eines Dinges (vgl. §. 216) irgend etwas über Wesenheit ausgemacht werden kann; so bleibt nichts übrig, als deren Erklärung durchaus außerhalb der Sphäre des eigentlichen Begriffs aufzusuchen.

§. 218.

Nichts ist anders, als es wirklich erscheint, oder Erscheinung und Seyn sind dasselbe. (Vgl. §. 212.). Von diesem Satze muß ausgegangen werden, wofern der Mensch nicht mit sich selbst und Allem, was ist, in beständigem Zwiespalt

bleiben will. Es giebt demnach weder ein absolut Ruhendes, noch ein absolut Bewegtes, oder weder ein absolutes Seyn noch ein absolutes Werden, insofern man Beides als starre Gegensätze festhalten will. Immer ist es Bewußtlosigkeit und radikale Selbsttäuschung, wenn man sich einbildet, man halte Beides als wahrhaft absolute Begriffe fest; im Gegentheile zeigt eine strenge und genaue Aufmerksamkeit auf die eigene Reflexion und Abstraktion, daß man das absolute Seyn gar nicht ohne das absolute Werden und dieses nicht ohne jenes denken könne; daß mithin Beides für sich keine Realität habe. Diese läßt sich einzig und allein nur dann hier annehmen, wenn man den Gegensatz zerstört und zu der Ansicht gelangt, daß Alles ist, wie es ist, d. h., daß in der Art des Erscheinens das Seyn selber liegt, oder vielmehr in der Unzertrennlichkeit der Totalität, mit andern Worten: In der Existenz als Existenz.

Anm. Erinnerung an die Antwort Jehova's beim Moses. Exod. III., 14. „Ich bin, der ich bin.

§. 219.

Hiernach wird sich Wesen oder Wesenheit (essentia, ουσια) nicht anders erklären lassen können, als das Seyn, wie es ist, oder als die Totalität der Existenz in ihrer Totalität.

Anm. 1. Es ist ein vergebliches Beginnen, das Seyn erklären zu wollen. In ihm ist ja Alles, es besteht in Allem, selbst das Philosophiren ist ein Seyn, und in der Definition des Seyns würde das Seyn sich finden. Kurz es ist das eigentliche ἑν και παν (im gewissen Sinne), man möchte sagen, der Gott des Xenophanes, wovon er behauptet: τον θεον συμφυῆ τοις πασι (Cf. Sext. Emp. P. H. I. c. 33. pag. 59 ed. Fab.). So heißt es unter Andern in den Fragmenten des Par-

menides, V. 45. χρη το λεγειν, το νοειν το ὀν ἐμμεναι. Ferner, V. 88. Ουδεν γαρ ἐστιν ἠ ἐσται ἀλλο παρεξ τȣ ἐοντος. (Vgl. Fülleborn's Beit. zur Gesch. d. Philos. St. VI. VII.). — Es ist daher eine unrichtige Ansicht von dem Seyn, wenn man es als etwas bloß Zeitliches nimmt; es sey denn, daß man unter Zeit nicht das Einzelne der Momente auffaßt (welches unphilosophisch), sondern wiederum die Totalität. In dieser Hinsicht umschließt aber auch die Zeit Alles, sie ist das Seyn. Es ist demnach zu wenig Philosophie in der Ansicht, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft absolut scheidet, oder gar behauptet, die Vergangenheit sey nichts mehr, die Zukunft sey noch nicht, die Gegenwart bestehe nicht, als daß sie einer ernstlichen Widerlegung bedürfte. Man wird nie zu einer ruhigen und bestimmten Erfassung des Seyns kommen, so lange man nicht die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als das unzertrennliche Eins, welches Alles enthält, auffaßt. Werden, Vergehen, oder Anfang und Ende, ist ein wahres Bestehen, denn es ist ein Totales und Positives zugleich. Es kann kein Seyn geben ohne Werden und umgekehrt; daraus folgt aber nun wiederum nicht, daß das Werden ein Absolutes sey, es ist bloß eine Vorstellung, welche, absolut genommen, Täuschung ist und nur dadurch Bedeutung hat, daß sie das Totale ergreift. Daher ist es nicht nur vergebliche Mühe, sondern auch Unphilosophie, das Werden erklären zu wollen; denn es hieße das, sich selbst zuvor zerstören, indem man ja durch und durch ein Werden ist, eben weil das Werden überall ist, und indem selbst das Erklären des Werdens nur durch das Werden geschieht. Es würde dieses (um eine Art von Beispiel zu gebrauchen, doch mit dem Bewußtseyn des omnis similitudo claudicat) eben so viel seyn, als wenn man, um zu erfahren, ob man ohne Luft leben könne, alle Luft fortpumpen wollte. Denn nicht eher würde das Resultat sich ergeben, bis man es nicht mehr zu fassen vermöchte, d. h., bis man sich selbst zerstört hätte. — Es kann daher von einem reinen Seyn philosophisch nicht geredet werden, denn es giebt nur ein Seyn und wir kön-

nen uns mit aller Anstrengung kein anderes denken, als das, was ist, d. h., die Existenz in ihrer Totalität. Alles sogenannte absolute Erheben über das Daseyn, um ein reines Seyn zu erforschen, ist ein Selbstbetrug. Denn das erjagte Etwas ist an sich weiter nichts, als ein mixtum compositum, dessen Ingredienzien das gewöhnte Daseyn selber hergegeben hat. — Eben so unphilosophisch, wo nicht gar etwas Schlimmeres, ist die Behauptung, daß das reine Seyn = dem Nichts, oder der Satz: Seyn und Nichts ist dasselbe. Denn um ein absolutes Nichts zu fassen, müßte zuvor das absolute Nichtseyn begreiflich werden. Allein selbst während man sich anstrengt, das Nichtseyn zu fassen, ist man, und selbst die Vorstellung des absoluten Nichts ist ein Seyn; die Definition des absoluten Nichts ist die handgreiflichste Satyre auf das absolute Nichts. Es bedarf wohl kaum der Erinnerung an das obige Beispiel, was von der Luft und dem Leben in derselben hergenommen worden, von dem wir indeß auch hier behaupten, daß es nur hinkt, wie alle Seinesgleichen. (Man vergl. oben §. 18.). — Wir können nicht umhin, hier an die Lehre des Parmenides zu erinnern, in dessen Fragmenten es also heißt:

„Daß nur das Seyn ist, das Nichtseyn nimmerhin seyn kann,
„Dies ist der Weg der Gewißheit, denn Wahrheit folget aus diesem.
„Aber daß nicht das Seyn, nothwendig dagegen das Nichtseyn
„Ist, dies nenn' ich den Weg, der fern von aller Gewißheit.
„Denn nie kannst du erkennen das Nichtseyn, nie es erreichen,
„Nie es benennen. — —
„Nennen und Denken ist selbst nothwendig ein Seyn, denn das Seyn ist;
„Aber das Nichts ist nicht; dies mögest du, sag' ich, erwägen." *)

---

*) Diese Anführung ist nach der Uebersetzung, wie sie bei Ast, Grundr. d. Gesch. der Philos. S. 79 ff. sich findet.

(Vergl. dagegen Hegel's Lehre in dess. Encykl. S. 33 ff. mit d. ähnl. Lehre Zeno's v. Elea. S. Staudlin, Gesch. u. Geist rc. Th. I. S. 207 u. 208).

Anm. 2. Erinnerung an die Vieldeutigkeit des Worts Wesen. — Die ουσια bei den Alten, besonders bei dem Aristoteles. — Erinnerung an die Quiddität der Scholastiker. — Besondere Vergleichung verdient die Lehre Spinoza's über das Wesen oder die Wesenheit (Vgl. Spinoza, Vol. I. pag. 93. seqq. Vol. II. pag. 77 seqq. s. Ethic. p. II. ganz durch).

Ueber die desfallsige Lehre der krit. Philos. s. m. Kant, Kr. d. r. V. S. 516, 606 ff., 876. Die Ansichten der Anhänger der Identitätsphilosophie sind in dieser Beziehung ziemlich bekannt.

§. 220.

Aus der im vorhergehenden §. dargelegten Erklärung der Wesenheit überhaupt lassen sich nach einer strengen Analyse mehrere Resultate entwickeln, deren Betrachtung die Ontologie nicht unterlassen darf. Zunächst ergiebt sich daher, was ein Ding sey (wovon schon oben §. 216. vorläufig geredet worden ist), oder inwiefern man überhaupt von Dingen sprechen könne. Ein Ding an sich kann nichts Anderes seyn, als die Existenz einer Individualität in Gemäßheit der Totalität der allgemeinen Existenz. Das Wesen oder die Wesenheit (Ansichheit) eines Dinges ist also dessen Seyn, wie es ist.

Anm. Erinnerung an die kantische Unterscheidung zwischen Ding an sich (Numenon) und Ding als Erscheinung (Phaenomenon), oder zwischen einem intelligibeln und empirischen Seyn, worauf die ganze kritische Philosophie im gewissen Sinne ruhet. (Vgl. Kr. d. r. V. S. 42 ff.). Eine solche Unterscheidung inzwischen ist nichts, denn eine willkürliche Hypothese. Was Erscheinung ist, hat Wesenheit, oder vielmehr jede Erscheinung, wie sie sich giebt, ist selbst Wesenheit, denn sie ist reale Existenz. Wovon sollte sie sonst als Erscheinung getragen

werden, da doch das Erscheinen selbst wirklich etwas ist. Sagt man die Erscheinung werde von der verborgenen Wesenheit, als ihrem begründenden Substrate, getragen; so fragt sich, was denn dasjenige ist, was erkennbar wird, da es nicht das Wesen ist. Auch hier möge ein Beispiel die Sache erläutern. Die Helle des Tages, sagt man, wird vom Lichte bewirkt, das Licht entspringt aus der Sonne. Allein ist darum die Helle nichts Wirkliches, nichts Wesenhaftes? Es ist freilich Licht, allein nicht bloß Licht, sondern das Verhältniß des Lichts zu den übrigen Dingen. — Es giebt also keine absolute reale Trennung zwischen der sogenannten Ansichheit (Wesenheit) und Erscheinung (oder zwischen Numenon und Phaenomenon), indem jede Erscheinung auch eine Ansichheit ist. (Vgl. §. 216. u. die Anm. dazu; ferner §. 218.).

§. 221.

Aus der Analyse des Begriffs der Wesenheit geht weiter hervor, daß alle Dinge an sich vollkommen sind, und daß es, im Sinne der Philosophie, keine Stufenordnung unter ihnen geben kann. Denn jedes Ding ist nur dadurch wahrhaft, daß es ist, wie es ist, oder durch seine Realität. Sobald mithin eine größere oder geringere Vollkommenheit und demgemäß eine Rangordnung unter den Dingen stattfinden sollte, würde angenommen werden müssen, daß die Dinge zugleich wesenhaft seyen und auch nicht seyen, daß die Realität real sey und nicht real, welches einen unauflöslichen Widerspruch enthält. (Vgl. §. 213.).

Anm. Vorläufige Bemerkung über den kartesischen (eigentlich anselm'schen) sogenannten ontologischen Beweis des Daseyns Gottes.

§. 222.

In der eben gegebenen Erklärung eines Dings, wie in der Bemerkung, daß jedes Ding an sich voll-

kommen sey, liegt zugleich der Grund der Behauptung, daß man von Einfachheit und Zusammensetzung, Theilbarkeit und Untheilbarkeit der Dinge, genau genommen, nicht reden könne, wenigstens nicht insofern, als man philosophisch dadurch etwas über das Wesen der Dinge bestimmen will. Denn die Begriffe Einfachheit und Zusammensetzung, so wie Theilbarkeit und Untheilbarkeit werden in der That nie absolut aufgefaßt oder gebraucht, sondern stets nur relativ, ja, selbst bei dem Versunkenseyn in die höchste Abstraktion, wo man vermeint, diese Begriffe in gänzlicher Absolutheit fest zu halten, werden dieselben dennoch von der gewohnten Beziehung getragen, welche Beziehung aber, eben weil sie Gewohnheit ist, dabei sich im Bewußtseyn nicht hervordrängt. Wo daher jene Begriffe ihre Anwendung finden, vertreten sie nur die Stelle anderer Ausdrücke, welche die Sache genau zu bestimmen geeignet wären. Wenn es z. B. heißt, „das Ding ist einfach" kann und soll damit nichts Anderes angedeutet werden, als daß dasselbe zu uns in dem Verhältniß stehe, wo wir es lediglich nur durch eine Vorstellung erkennen; heißt es aber „das Ding ist zusammengesetzt" so will damit gesagt seyn, dasselbe werde durch mehrere Vorstellungen erfaßt. Im Grunde aber ist jedes Ding weder einfach noch zusammengesetzt, sondern für sich, was es ist. Wo man von Zusammensetzung redet, hat man das Ding, als solches, oder seiner Realität nach, im Gedanken längst zerstört; denn man hat nicht mehr die eine innige Totalität, nicht mehr das Wesen, sondern schon wirklich mehrere Dinge. Demnach sollte man sagen: Jedes Ding ist eine Totalität und als solche untheilbar, eine Einheit. Die Begriffe Einfachheit, Zusammensetzung und die darauf sich beziehende Theilbarkeit und Untheilbarkeit sind

nichts, als uneigentliche Ausdrücke, sobald von dem Wesen der Dinge, oder von den Dingen, als bestimmten Realitäten, geredet wird. Theile sind besondere Dinge; so lange sie als solche nicht unterschieden werden, sind sie auch nicht real vorhanden, sondern es ist nur das Ding vorhanden, zu dessen Totalität sie gehören. Hieraus wird zugleich klar, inwiefern der Philosoph ganz und gar nicht von Elementen reden könne. Denn jedes Ding ist für sich, was es ist, nur weil es so ist. Der Gedanke an Elemente zerstört die Realität der Dinge. Vielmehr ist jedes Element selbst ein Ding.

Anm. Erinnerung an die Lehre der alten Metaphysik in dieser Hinsicht; an die Leibnitzische Monadenlehre, an den mathematischen Punkt. Kurze Erwähnung und Kritik der Lehre von den Elementen, wie sie dem Grunde nach im höchsten Alterthume bereits vorkommt. Kosmophysische Ansicht der Jonier. Vorzüglich unterschieden die vier gewöhnlichen Elemente zuerst Xenophanes von Elea, Parmenides und ganz besonders Empedokles. (Vgl. Diog. Laert. IX., 19. Ganz vorzüglich aber Sext. Emp. adv. Math. IX., 361, pag. 619 seqq. X., 313, pag. 684 seqq. Hier findet man in gewissem Sinne einen historischen Ueberblick dieser Lehre. Aristoteles nahm fünf Elemente an, nach eben diesen angeführten Nachrichten. Cf. pag. 685). Ueber die Lehre des Parmenides insbesondere vergleiche man: Fragmente des Parmenides, gesammelt und erläutert von Fülleborn. Züllichau, 1795. — Ueber den Inhalt des §. im Allgemeinen verdient dasjenige, was Sextus Empirikus (l. c. IX., 331, pag. 615 seqq.) anführt, eine aufmerksame Beachtung und Vergleichung.

§. 223.

Aus dem vorhergehenden §. unmittelbar und aus dem Begriffe der Wesenheit mittelbar fließen ferner noch folgende Korollarien. 1. Es giebt durch-

aus keine Identität der Dinge. Denn jedes Ding ist nur dadurch real, daß es so, und nicht anders ist. Damit nothwendig zusammen hängt das Faktum des Bewußtseyns, daß es keine zwei identischen Vorstellungen giebt. 2. Es giebt keine zufällige Dinge (entia contingentia). Denn Alles, was existirt, oder jedes Ding, hat nur Realität dadurch, daß es nach der Totalität der Existenz überhaupt existirt. Diese Totalität aber ist durch und durch die innerste Nothwendigkeit, die engste Einheit; dagegen ein zufälliges Ding nicht anders gedacht werden kann, als die bestimmte Existenz eines Dings, welche für sich ohne nothwendige Beziehung auf das Ganze vorhanden ist und, dem Ganzen unbeschadet und von demselben unabhängig, auch anders seyn könnte.

Anm. Erinnerung an den Leibnitzischen Satz des nicht zu Unterscheidenden (principium indiscernibilium). — Abermalige Kritik der Identitätsphilosophie. — Kurze Erwähnung der Lehre über die Zufälligkeit der Dinge. — Besondere Erinnerung an Spinoza's Lehre über die Nothwendigkeit. (Vgl. unter Anderm dessen Ethic. p. I. propp. 26, 27, 28, 29. Vol. II. pag. 59 seqq. It. Metaph. l. III. pag. 97 seqq. Vol. I.).

§. 224.

An die vorhergehenden Untersuchungen schließen sich natürlich die Fragen, was Materie, was Geist sey, und ob zwischen Beiden ein Unterschied statt finde? — Wer mit den Systemen und Meinungen der Philosophen aller Zeiten in dieser besondern Hinsicht nur obenhin bekannt ist, wird sich gleich bei dem Anblicke obiger Fragen die vielfachen Theorien und oft sonderbaren Lehren über diesen Punkt in die Erinnerung zurückrufen. Doch scheinen die Hauptschwierigkeiten und manche offenbare Verirrungen bei der Un=

tersuchung jener Punkte aus dem Urirrthum (πρωτον ψευδος) herzurühren, welcher gewöhnlich an der Spitze aller philosophischen Forschungen erscheint und darin sich hervorthut, daß man zwischen Empirie und Transcendentalität, Sinnlichkeit und Vernunft, Materie und Geist sogleich von vornherein unterscheidet, wodurch natürlich von Anfang an zwischen jenen Dingen in der Einbildung eine Kluft erscheint, die, obgleich keinesweges wirklich, doch eben wegen der gleichsam verstockten Einbildung nicht mehr überschritten oder ausgefüllt werden kann. Es entstehen Gegensätze, welche, starr für sich beharrend, einander anfeinden, da sie doch an sich nicht absolut existiren, sondern vielmehr in der That ewig befreundet in einander übergehen. Woher sonst das wirkliche Bestehen in der Totalität? Woher die Einheit in dem Vielen? Woher das Einfließen des Einen auf das Andere, das Gestalten der Verhältnisse? — Die erste und nothwendigste Bedingung zur Lösung jener Räthsel ist demnach die Festhaltung der Erklärungen, welche über Wahrheit, Realität und Wesenheit gegeben worden sind. Aus ihnen gestaltet sich diejenige Ansicht, welche allein Aushilfe gewähren kann, nämlich: Weder die Materie ohne Geist, noch der Geist ohne Materie, weder die Sinnlichkeit ohne Vernunft, noch diese ohne jene endlich weder Empirie ohne Transcendentalität, noch diese ohne jene sind etwas Wesenhaftes, haben wahre Existenz; sondern ihr Wesen, ihre Natur, ihre Existenz besteht einzig und allein in ihrer Totalität. Daher kann man an sich nicht sagen, was Materie absolut, noch was Geist absolut u. s. w. sey; denn Beide sind ohne einander etwas Wesenloses, durchaus Nichtiges, weil die Totalität, das Ineinanderbilden der Subjektivität und Objektivität, aufgehoben ist, als worin doch lediglich die We-

senheit begriffen werden kann. Was darüber hinaus-geht, ist Leerheit, Phantom; denn diese Totalität ist das eine Nothwendige, und darum auch nur das eine Mögliche und Wirkliche. Wäre dem nicht so, dann würde unsere Existenz, unser Dichten und Denken, unsere Ideen u. s. w. barer Unsinn, stete Täuschung seyn. Daß aber diese Behauptung auf sicherem Grunde ruhet, geht schon daraus hervor, daß alle sogenannten geistigen Akte bei ihrem ersten Entstehen mit dem Gepräge dieser nothwendigen Totalität erscheinen. Zeichen, Sprache, sogenannte Erfahrungen bedingen nicht nur das Geistige, sondern ohne sie würde es sich ganz und gar nicht entwickeln, keine Wesenheit haben; ohne Sinne ist kein menschliches Leben gedenkbar, weil ohne sie kein wechselseitiges Uebergehen zwischen dem Subjektiven und Objektiven gedenkbar seyn würde. Eben so verhält es sich umgekehrt mit dem Verhältnisse der Materie zum Geiste. Jene ist nur dadurch wesenhaft, daß ein Substrat mit Form nothwendig verbunden erscheint. Diese Verbindung hängt aber durchaus von der Totalität des Geistigen mit dem Materiellen ab; woraus übrigens noch keinesweges folgt, daß Kant's und anderer Philosophen Meinung die wahre sey, nach welcher nämlich alle Form etwas bloß Subjektives ist, was sich der todten Masse allererst aufdrückt. Vielmehr beruhet die Form eben auf den uranfänglichen Verhältnissen Beider, der Materie und des Geistes. Es würde für den Geist eben so wenig Form gedenkbar seyn ohne Materie, als für die Materie ohne den Geist. Form und Substrat trennt nur der Begriff; in der ewigen Vereinigung Beider ruhet das Wesen. Dieses wird noch dadurch bestätiget, daß der Geist der Materie eine (scheinbar) beliebige Form geben kann, allein daß er diese Form doch nicht rein

aus sich zu nehmen vermag, sondern sie stets nach den Formen einrichtet, welche von Anbeginn, wie man sagt, in der Natur vorhanden sind.

Anm. Abermalige Erinnerung an das, was man Tod heißt. — In wie weit man von Unsterblichkeit der Seele (eigentlich des Geistes) sprechen könne. Vor Allem verdient hier eine Vergleichung, was desfalls Cicero sagt. Tuscul. disput. l. I. ganz durch. — (Uebrigens vgl. man oben §. 30., Anm. §. 118., Anm. §. 125., Anm.).

§. 225.

Den gegebenen Erörterungen gemäß wird begreiflich, wie Materie, als solche, d. h., als etwas außer der Totalität für sich Bestehendes, gar nicht erklärt werden kann, ja, daß es unphilosophisch ist, es nur versuchen zu wollen, indem dadurch die absolute Möglichkeit eines solchen Fürsichseyns voraus gesetzt wird, welches Unphilosophie beweist. Denn die Materie ist nur, was sie ist, dadurch, wie sie ist; dieses Wie aber ruhet in der realen Existenz oder in der Totalität. Dasselbe gilt vom Geiste. Hieraus folgt nun aber keinesweges, daß philosophisch sich über Beide nichts bestimmen lasse. Vielmehr wird das Wesen jedes Theils in dem unmittelbaren Wissen deutlich aufgefaßt, und kann nur darin aufgefaßt werden, weil nur in ihm die totale Einheit ist. (Vgl. §§. 13. und 14.).

Anm. 1. Eine Encyklopädie erlaubt keine eigentliche Erschöpfung des Gegenstandes, und eben daher muß hier Manches dunkel bleiben, was durch eine weitere Beleuchtung sich allein aufklären läßt. Das Unbequemste ist dabei, daß etwaige Zweifel und Einwürfe hier ihre Erledigung nicht finden können. Auf sie wird nur eine nachzuliefernde Ausführung der einzelnen aufgestellten Disciplinen gehörige Rücksicht nehmen können. Der Leser wird

demnach nicht voreilig aburtheilen wollen, wo ihm manche Behauptung nicht sattsam begründet scheinen sollte.

Anm. 2. Bemerkung, in welchem Sinne man dem §. gemäß von der Natur im weitesten Sinne, von einer eigentlichen rerum natura, sprechen könne. — Erinnerung an die sogenannten Antimonien der Vernunft, oder an gewisse Sätze und Gegensätze, welche in der ontologischen Lehre über Welt und Natur aufgestellt zu werden pflegen, als Endlichkeit und Unendlichkeit, Naturverband und Freiheit, Nothwendigkeit und Zufall, Einfachheit und Zusammensetzung rc. (Vgl. unter And. Kant, Prolegom. S. 144. Riga, 1783. Jakob, a. a. O. S. 420 ff.). — Abermalige Erwähnung und Kritik der Lehre über Raum und Zeit, insofern dadurch das Wesen der Materie erklärt werden soll.

Anm. 3. Kurze historische Uebersicht der merkwürdigsten Lehren über die Materie und den Geist. (Vgl. §. 111. und die Anm. dazu). — Besondere Erwähnung und Kritik der indischen Philosopheme, der atomistischen Lehre des Leucipp und seiner Nachfolger. (Vgl. Sext. Emp. P. Hyp. III., 33, I. 214. Adv. Mathem. IX., 363., VII. 135. Arist. Auscult. phys. IV. 6. De coelo I. 7. Met. I. 4., XII. 6. Cicero, de nat D. I. 24.); der Lehre des Cartesius. (Cf. Spinoza, Princip. philos. Cart. pars III. pag. 84 seqq. Vol. I. ed. Paul.); ferner der spinozistischen Ansicht, welche die ganze Natur darstellt als einen Inbegriff von Modis der beiden unendlichen göttlichen Attribute, der unendlichen Denkkraft und Ausdehnung. (vgl. Eth. par. II Propos. 1, 2. pag. 78, 79. Prop. 10. Corollar. et Schol. pag. 85. pars II. Prop. 15, pag. 46. Vol. II.); der französichen Materialisten; der Naturphilosophen, besonders derjenigen Ansicht, welche in der Natur nichts als den Begriff selbst oder den Geist findet. (Vgl. Hegel, Encyklop. an mehreren Stellen. Rixner, a. a. O. Th. I. an mehreren Stellen. Erhardt, philos. Encyklopädie, Freiburg, 1818. Besond. §. 24., 26., 31. u. s. f.).

§. 225.

Als ein aus der Erklärung der Wesenheit sich ab- leitendes Resultat beweißt sich endlich noch dieses: Der Mensch erkennt die Dinge ihrem Wesen nach oder an sich. Denn da das Wesen der Dinge ihre besondere reale Existenz selber ist (§. 221.), da ferner durch das Erkennen, als welches vermittelst der Vorstellungen geschieht, die Existenz der Dinge sich kund giebt (§. 204.); so darf daher mit Recht gefolgert werden, daß der Mensch die Dinge an sich erkenne.

Anm. 1. Die Behauptung ist freilich durch das Vorhergehende hinlänglich begründet; allein dennoch erfodert sie, um sich als gesichert gegen jeden Einwurf aufzustellen, eine umständlichere Erörterung und Bewahrheitung, als hier gegeben werden kann. — Wie man im gewissen Sinne mit Sokrates sagen könne, das Lernen sey nichts, als ein Erinnern. Vgl. Cicero, Tusc. disput. I. 24. Ex quo effici vult Socrates, ut discere nihil aliud sit, nisi recordari.

Anm. 2. Sehr leicht könnte es als Inkonsequenz oder gar als Widerspruch erscheinen, wenn hier behauptet wird, der Mensch erkenne das Wesen der Dinge, da doch oben (§. 12., besond. d. Anm.) geleugnet worden, daß das Erkennen die eigentliche Wesenheit eines Objekts darthue, sondern diese allererst und einzig im Wissen sich offenbare. Inzwischen bei genauerer Vergleichung dürfte bald einleuchten, daß kein wirklicher Widerspruch, sondern nur ein scheinbarer obwalte. Denn es ist dort nur dieses behauptet worden, daß das gewöhnliche Erkennen die Gegenstände nicht nach ihrem Allverbande in der umfassenden Einheit kund gebe, aber keinesweges das Erkennen im philosophischen Sinne oder in sensu eminenti, wo es das Wissen selbst bedeutet. Darin liegt aber eben die Würde des philosophischen Erkennens oder des eigentlichen Wissens, daß es in die Wesenheit der Dinge dadurch eindringt, daß die Totalität aufgefaßt, und das Einzelne und Viele eben nach seinem

Verhältnisse zum Ganzen unter einer innigen Einheit begriffen wird. Deshalb kann man denn auch mit Recht sagen, daß alles übrige Wissen ohne das philosophische ein leeres, rhapsodisches, wesenloses ist, und daß das Studium der Philosophie allein den wahrhaft wissenschaftlichen Mann darstelle. Eben dieses besagt auch das bekannte (plinianische) Sprichwort: Non multa, sed multum. Da jedoch, gleichfalls nach den bisherigen Erörterungen, Empirie und Transcendentalität, Sinnlichkeit und Vernunft keinen absoluten Gegensatz bilden, sondern stetig ineinander übergehn; so erklärt sich daraus von selbst, wie nothwendig es sey, daß der Philosoph auch das gewöhnliche Erkennen beachten müsse, ja, daß er ohne dasselbe ganz und gar nicht Philosoph seyn könne. Der Philosoph soll auch lernen und mehr lernen, als jeder Andere, eben weil er nur durch einzelne Erkenntnisse zu einer stets hellern totalen Ansicht gelangt. Hierin liegt zugleich der Erklärungsgrund, wie man an Philosophie immer zunehmen könne, und wie wahr es sey, daß der Mensch, am wenigsten der Philosoph, jemals auslerne; wie angemessen und bezeichnend daher ferner der Name Philosoph sey, den einige Neuere in ihrem allwissenden Dünkel ihrer absoluten Weisheit durchaus ungenügend finden. (Vgl. §. 16. u. §. 17., Anm. 3.).

Anm. 3. Kritik der kantischen Lehre, daß der Mensch die Dinge nicht erkenne, wie sie an sich sind, oder nach ihrer eigentlichen Realität, sondern nur, wie sie erscheinen. Wiederholte Bemerkung, wie eine absolute Trennung zwischen Empirie und Transcendentalität, Erscheinung und Wesenheit nothwendig auf solche Einseitigkeiten und offenbare Widersprüche führen müsse. — Historische und kritische Bemerkungen über den Realismus und Idealismus. Verschiedene Bedeutung dieser Ausdrücke.

b. Theologie.

§. 227.

Unmittelbar und nothwendig schließt sich an die Ontologie die Theologie. Beide vereinigt stellen den Inhalt und Umfang der Numenologie dar und vollenden somit die eigentliche Philosophie, als welche die Ausgleichung des Dualismus im Wissen enthält. (Vgl. §§. 13., 14., 17. und 35.).

§. 228.

Da der Vorwurf der Theologie kein geringerer ist, als zu zeigen, wodurch am Ende Alles, was ist, in sich besteht, woher Wesenheit, Realität, Wahrheit Sinn und Bedeutung erhalten; so bedarf es des Beweises nicht, daß sie ganz eigentlich der Grund- und Schlußstein des gesammten Gebäudes der Wissenschaft ist, oder daß sie, (das gesammte Leben, Streben — die Existenz überhaupt — als einen und denselben Cirkel gedacht), den Mittelpunkt bildet, aus welchem alle übrigen Erkenntnisse über jegliches Ding und jegliche Ergebniß sich einzig und allein beschreiben lassen.

§. 229.

Die wirkliche Aufgabe der Theologie ist demgemäß die Beantwortung dieser Frage: Welches ist der Anfang und das Ende der Existenz, oder (nach der gewöhnlichen Terminologie) wodurch hört die Endlichkeit auf, als endlich für sich zu bestehen, oder wodurch wird die Relativität zur Absolutheit — kurz, wie findet sich für die Welt ein Gott?

Anm. 1. Aus dem Inhalte erklärt sich der Name Theologie. Man sehe indeß darüber oben §. 35., Anm. 2. Vergleichung der Religionslehre mit der philosophischen Theologie, s. §. 35., Anm. 2. —

Anm. 2. Ueber die desfallsigen Ansichten im Alterthum vgl. man Arist. Met. I. c. 3., 5. seqq. Phys. auscult. I. 2. Sext. Emp. advers. Math. X. 261 er 262, pag. 676 seqq. Cicero. Acad. quaest. IV. 37. Plato, de legg. l. X. ganz durch, besond. pag. 80, Vol. IX. ed. Bip. Plat. in Phaedon, pag. 139 seqq. ed. Bip. Vol. I. Arist de anim. I., 2. Xenoph. Memor. I. 4., IV. 3, 6. Arist. Met. II. 2., XII. 7. Phys. aus. VIII. 1, 5, 6. Seneca, de benef. l. IV. c. 7., 8. und an vielen andern Stellen. Cicero, de nat. Deor. II. 6, 37. Tuscul. disput. I. 23. 28. Cf., de senect. c. 21. Ueber das Ganze vgl. man noch Meiners, hist. de vero Deo, p. 341, 360 seqq. 393 und an mehreren and. Stellen. Fülleborn, Beiträge ꝛc. St. II. S. 160 ff. Doederlein, animadvers. de Pythagorae et Thaletis theologia. — Tennemann, System der plat. Philos. Bd. III. S. 134 ff.

§. 230.

Die Analyse der im vorhergehenden §. dargelegten Aufgabe der Theologie giebt die Art an, auf welche die Untersuchung am zweckgemäßesten vorgenommen werden muß. Zunächst dringt die Idee des Absoluten (der Gottheit) hervor; an sie knüpft sich unmittelbar die Betrachtung des Verhältnisses der Welt (im weitesten Sinne, der Endlichkeit ꝛc.) zu diesem Absoluten; aus den beiderseitigen Resultaten entwickelt sich die Einheit (nicht Einerleiheit) der Welt und des Absoluten, oder der Uebergang des (sogenannten) Endlichen in das Unendliche (das Verschwinden des Dualismus im Monismus, das Wissen, das Endziel alles geistigen Strebens, die Philosophie).

ε. Die Idee des Absoluten.

§. 231.

Aus dem Ursatze "ich bin", womit alles Erkennen, mithin auch alles Philosophiren beginnt, entwickelt sich nothwendig und folgerichtig der Schlußsatz „ein Absolutes ist" worauf alles Erkennen, also auch alle Philosophie, als auf den End- und Haltungspunkt, sich zuletzt bezieht. Da aus jenem Ursatze alles sogenannte Erscheinen, alles Erk nnen, alles Begreifen, kurz alle Existenz, als in der Totalität der Dinge überhaupt bestehend, hergeleitet worden ist; so ließe sich jene erste Behauptung kürzer auch im Folgendeu ausdrücken: Mit der Existenz ist das Absolute gegeben. (Vgl. §. 6., 7., 8.).

§. 232.

Der eben aufgestellte Satz tritt mit einer solchen Kraft des Axioms hervor, daß er höchstens einer Analyse, aber keines Beweises oder vielmehr keiner Demonstration bedarf, ja, daß er jeden solchen Beweis durch sich selbst ausschließt, eben weil er die Unmittelbarkeit selber ist. Die Existenz ist nämlich, wie in der Darstellung der Ontologie entwickelt worden, zu denken als das Seyn in seiner innigsten Totalität, oder als die stete, nothwendige Ineinanderbildung des Individuellen und Universellen, der Sache und der Form, des Subjektiven und Objektiven, des Geistes und der Materie. Sobald die Vernunft aber diese Ineinanderbildung erkennt, d. h., sobald sie ein Subjektives und Objektives als die unzertrennlichen Hälften eines und desselben Kreises scheidet, doch gleich einem Durchmesser (Diameter), d. h., als selbst zu dem Cirkel nothwendig gehörend

scheidet, ohne zu trennen, kurz, sobald sie zu sich selbst erwacht; erfaßt sie so unmittelbar und gewiß, als sie in der Existenz und durch dieselbe sich selbst erfaßt, auch in sich und in dem Seyn überhaupt das Absolute, oder die unbedingte Realität in der Realität, das unbedingte Wesen in dem Wesen.

Anm. Es ist kein bloßes Wortspiel, wenn hier das Absolute bestimmt wird als die unbedingte Realität in der Realität, oder das unbedingte Wesen im Wesen. Denn eben weil Jegliches, was sich begiebt, was ist, jegliches Ding, oder wie man es sonst nennen will, sich ursprünglich als Realität der spekulirenden Vernunft aufdringt, und eben weil gleich ursprünglich schon die unbedingte Realität sich mit aufdringt, so daß die Vernunft, ohne Selbsttäuschung nicht einen Moment, selbst nicht in der höchstmöglichen Abstraktion, diese unbedingte Realität von der Realität der Dinge getrennt fassen kann, sondern jene Idee als in der Totalität des Seyns unwidersprechlich gelegen gleichsam unwillkürlich schauen muß; eben deswegen nur ist Jegliches Realität. — Gerade so verhält es sich mit dem unbedingten Wesen im Wesen.

§. 233.

Aus dem Inhalte des vorhergehenden §. fließen nun folgende unabweisliche Korollarien.

1. Die Unmittelbarkeit der Idee des Absoluten wird gewußt, nicht erkannt noch geglaubt, beruhet nicht auf Gründen, als Voraussetzungen, sondern ist die Möglichkeit aller Voraussetzungen, mithin aller Gründe, aller Principien. Das Erkennen ist ein Scheiden des Subjektiven und Objektiven in der wirklichen Ineinanderbildung beider Seiten; die Idee des Absoluten aber entsteht in der Vernunft nicht allererst durch ein Bemerken des Subjektiven und Objektiven, sondern ist längst vorhanden, wenn dieses Scheiden vor-

geht, also vor dem Erkennen. Eben so wenig stützt sich diese Idee auf Glauben. Denn Glauben ist ein Fürwahrhalten aus schwankenden, nicht deutlich als real erkannten Gründen. Allein, wie längst bemerkt worden, schließt die Unmittelbarkeit der Idee des Absoluten alle Gründe an und für sich aus, eben weil Gründe nur dadurch allererst Gründe werden, daß sie auf der Idee des Absoluten ruhen.

2. Die Idee des Absoluten ist kein Abstraktum logischer Verstandesthätigkeit, überhaupt kein Begriff, auch kein Resultat eigentlicher Spekulation der Vernunft, als welches sich allererst dadurch ergeben müßte, daß die Vernunft von dem sogenannten Bedingten zum Unbedingten wie auf Sprossen einer unermeßlichen Leiter von der Welt zum Himmel hinaufsteigt. Vielmehr vor aller Spekulation, vor aller Vergleichung eines Bedingten ist jene Idee bereits in der Vernunft gegeben, ja, in dem Augenblicke, wo diese glaubt, die Idee des Absoluten durch Spekulation zu erfassen, spekulirt sie, weil sie dieselbe bereits erfaßt hatte; denn alle Spekulation ist nur ein Fortbauen auf der Idee des Absoluten, deren Innewerden dem Anfange nach gar nicht erforscht werden kann.

3. Die Idee des Absoluten ist etwas Reales, d. h., kein bloß subjektives Erzeugniß der Vernunft, dem nichts ausser ihr entspricht. Denn die Vernunft ist sich desselben als der Realität in der Realität bewußt, und so lange dieselbe sich selbst und die Existenz überhaupt für kein Phantom hält, muß ihr die Idee des Absoluten ein Reales seyn. Uebrigens ist dieselbe auch nicht bloß etwas, wie man sagt, Uebersinnliches, sondern allerdings auch etwas Sinnliches. Denn nur dadurch, daß Sinnlich-

keit und Vernunft als eine und dieselbe Quelle des Erkennens aufgefaßt werden, wird die Existenz in ihrer Totalität begriffen. In der Existenz aber ruhet unmittelbar die Idee des Absoluten; mithin ist es nicht gedenkbar, wie ein Mensch ohne Sinnlichkeit die Idee des Absoluten haben könnte. Ein solcher würde aber auch nicht Mensch seyn, also überhaupt keine Realität als Mensch haben.

4. Die Idee des Absoluten ist die Vernunft nicht selbst, so wenig diese alles Seyn ist. Denn gleich unmittelbar, wie diese Idee in der Vernunft vorhanden ist, besteht auch das Bewußtseyn der absoluten Verschiedenheit zwischen ihr und der Vernunft. Es findet hier folgende Alternative statt: entweder giebt es gar keine Idee des Absoluten, oder sie ist verschieden von der Vernunft. Denn Beides ist gleich unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben, Beides wird mithin mit gleichem Rechte behauptet, Beides fällt und steht also miteinander.

5. Die Idee des Absoluten ist nicht das Seyn, wie es ist, denn alsdann wäre es der Vernunft nicht möglich, beide unmittelbar getrennt aufzufassen, wie es doch unleugbar geschieht, indem sie sich selbst, die sie doch auch zum Seyn, wie es ist, gehört, von dem Absoluten unterscheidet. Ein reines, oder absolutes Seyn aber hat für die Vernunft keine Bedeutung, indem sie dessen Vorstellung gar nicht erfassen kann. (Vgl. §. 221., Anm. 1.).

Anm. 1. Weitere Darstellung des Unphilosophischen und Unmöglichen in dem Versuche, das Daseyn des Absoluten (Gottes, denn wie gleich unten sich ergeben wird, kann Gott philosophisch nichts mehr oder weniger bedeuten als das Absolute) zu demonstriren. Etwaiger Unterschied zwischen beweisen (probare, argumentari) und

demonstriren, auch von dem mathematischen Gebrauche des letztern Worts, abgesehen. Im Grunde aber und philosophisch betrachtet ist Beweis und Demonstration immer eine Vermittelung von Erkenntnissen oder auch Wahrheiten, mithin ihre Resultate selbst etwas Vermitteltes, woraus einleuchtet, daß ein Beweis des Daseyns Gottes ein philosophisches Unding ist. (Vgl. hiermit unter Andern Kant, Krit. d. r. V. 618, 620 — 658. Jakob, a. a. O. S. 482. Bouterwek, Lehrb. d. phil. Wissensch. Th. I. S. 32, 33. ff. S. 216 ff. S. 238. Jakobi, v. d. göttl. Dingen. S. 134, 135 ff. Desselb. Werke, Bd. II. S. 4 und S. 63 ff. 1815. Fries, N. Krit. d. V. Bd. II. S. 274 ff. Krug, System d. theor. Phil. Th. II. S. 450. Schulze, Encyklop. d. phil. Wiss. S. 77, 2te Aufl. Götting. 1818. Gerlach, Grundr. d. Metaph. (Halle, 1817.) §. 220 u. 225.) Erinnerung an die fünf versuchten Beweise des Daseyns Gottes. 1. Der ontologische (ex notione entis realissimi) des Cartesius (richtiger des Anselm von Canterburg). Ueber ihn verdient die Ansicht der Identitätsphilosophen Vergleichnng. S. Schelling, üb. d. Meth. des ak. Stud. S. 139. Hegel, Encykl. S. 97 und 98. 2. Der kosmologische (argumentum a contingentia mundi). 3. Der physikotheologische (teleologische). 4. Der historische (argumentum e consensu omnium populorum). 5. Der moralische (von Kant) *) Kritik dieser Beweise. (Man vergl. indeß Xenoph. Memor. Socr. I. 4. IV. 3. Sext. Emp. adv. Matth. IX. 92, 93, 94 seqq. pag. 573 seqq. Cicero, de nat. D. I. 54, II. 6. Cartesius, Princ. phil. par. I. n. 14. Imgl. Meditt. de phil. prima. M. V. Opp. Francof. a. M. 1692. 4. Spinoza, Prin. phil. par. I. prop. 5, 6, 7. pag. 19, 20 seqq. Vol. I. Kant, Kr. d. r. V. ausser an den eben

*) Doch hat Kant eigentlich durch diesen Beweis keinesweges die Existenz Gottes theoretisch darthun wollen, vielmehr leugnet er die Möglichkeit der Beweise für das Daseyn Gottes überhaupt. Es giebt demnach eigentlich nur vier Beweise dafür.

a. St. noch S. 856. Jakob, a. a. O. S. 462 — 482, wo zugleich eine Kritik jener Beweise. Ausserdem desselb. Ueber die Beweise für das Daseyn Gottes (2te Ausg. Liebau 1798), wo ebenfalls eine Prüfung. Fries, a. a. O. Th. II. S. 274 ff. Krug, a. a. O. S. 436 ff. Schulze, a. a. O. §. 39. S. 74 ff. Gerlach a. a. O. S. 129 ff..) — Uebrigens folgt daraus, daß das Daseyn Gottes nicht bewiesen werden kann, keinesweges, daß dasselbe auf bloßen Glauben sich stütze, wie außer Andern ganz besonders Jakobi behauptet. (Vgl. dess. Werke, Bd. II. S. 60. Bd. III. S. 7, wo er es sogar für etwas allgemein Anerkanntes ausgiebt: Gott könne nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. So in dess. Schrift: David Hume über den Glauben, und in der von den göttlichen Dingen an mehreren Stellen). Denn alsdann müßte angenommen werden, daß die Vernunft von sich selbst nicht unmittelbar überzeugt sey, sondern auch sich lediglich durch den Glauben als wirklich anerkenne, was Keiner, als Skeptiker ex professo, behaupten kann, der jedoch eben deswegen kein Philosoph ist, indem er nicht weiß, ob er philosophirt. — Erinnerung an die Offenbarung. Kritik aller Offenbarung. Ueber Supernaturalismus und Rationalismus.

Anm. 2. Gewöhnlich wird gelehrt, die Vernunft finde das Absolute allererst durch Vergleichung des sogenannten Endlichen mit dem Unendlichen, indem sie vom Bedingten in jenem zu dem Unbedingten in diesem geführt werde. Allein, genau genommen, sind bedingt und unbedingt bloß zwei relative Begriffe, welche in ihrem abstrakten Fürsichseyn nichts bedeuten und durchaus nur im gewöhnlichen Verkehre Sinn und Gewicht haben. Denn an sich hebt das Bedingte das Unbedingte auf, wie das Endliche das Unendliche, das Relative das Absolute. Wo diese Begriffe mithin wirklich Gegensätze bilden, ist ihre philosophische Nichtigkeit klar, mithin auch klar ihre Unzulänglichkeit, im Gebiete der Philosophie das Wissen zu begründen. Vielmehr läßt sich behaupten, daß allen diesen Begriffsvergleichungen das Absolute bereits zum Grunde liegt, ja, daß man im gewis-

sen Sinne sagen könne, die Vernunft sey die Idee des Absoluten selbst, woraus jedoch nicht weiter gefolgert werden kann, das Absolute sey nichts als die Vernunft, oder diese sey das Absolute, wie Einige wollen.

Anm. 3. Erinnerung an die kantische Lehre, daß die Idee des Absoluten an sich keine objektive Realität habe, sondern ein bloß subjektives Erzeugniß der Vernunft, etwas bloß Regulatives sey. (Vgl. Kr. d. r. V. S. 608, 713 u. mehr and. St. Desselb. Prolegomena, S. 159 ff. Riga 1783).

Anm. 4. Sehr oft hat man das Absolute das Seyn an sich genannt, oder das reine Seyn, jedoch ohne zu bedenken, daß dadurch entweder gar nichts erklärt, oder das gewöhnliche Daseyn zum Absoluten selbst erhoben wird. Denn ein reines Ansichseyn, als unterschieden von der Totalität des gewöhnlichen Seyns, ist nicht zu fassen, indem jede Vorstellung vom Seyn lediglich aus dem Seyn, wie es ist, stammt und daran sich hält. Wird dem widersprochen, so fragt man mit Recht, was für ein Seyn sind denn die Erscheinungen, die, indem sie wirklich sind, nothwendig ein Seyn sind? — Antwortet man, sie bilden bloße Offenbarungen des Seyns, so wird damit nichts gewonnen, da auch Offenbarungen etwas Seyendes sind. Kann mithin ein reines Seyn nicht angenommen werden, und soll das Absolute nichts desto weniger als das Seyn erklärt werden; so bleibt keine weitere Folgerung, als daß es das Daseyn, wie es ist, seyn müsse. Mit dieser Annahme tritt aber die Vernunft in Widerstreit, indem sie ursprünglich und von Anbeginn das Absolute von sich, wie vom Daseyn unterscheidet. (Man vergleiche indeß über dieses die Lehre der Eleaten. Sext. Emp. P. Hyp. I. 225. l. III. 218. D. Laert. IX. 20. Auch verdient nachgelesen zu werden, was Plato desfalls sagt: Theaet. p. 68 seqq. Vol. II. ed. Bip. Senec. de benef. l. IV. 7, 8. Erinnerung an die Lehre der Neuplatoniker. Vgl. Plot. Enn. I. 1, 2. VI. 8, 18. VI. 6, 18, 7, 35 an die indische, vgl. Fr. Schlegel, Ueber d. Sprache u. Weish. d. Indier, S. 272 ff., bes.

S. 302 ff. Asiat. Res. Vol. VIII. p. 431 seqq. Lond. 1808. Spinoza, Eth. par. I. prop. 14, 15, 16, 18. Eth. par. II. ed. P. De intell. emendat. pag. 442. Vol. II. Malebranche, Schelling. Die Ansicht des Letztern ist am leichtesten und gewissermaßen in einer Uebersicht nachzulesen in dess. Vorles. üb. d. Meth. des ak. St. 11te, 12te nnd 13te Vorles. Tübingen 1813. Hinsichts dies. §. verdient noch Vergl. Daub Theologum. §§. 19, 20, 21, 22. Heidelb. 1806).

§. 234.

Bei der Untersuchung über die Idee des Absoluten heischt die Frage nach den Eigenschaften desselben noch besondere Berücksichtigung. Die Beantwortung derselben läßt sich nur aus der Idee des Absoluten, wie sie in der Vernunft oder vielmehr in dem gesammten wissenden Geiste vorhanden ist, philosophisch wahr entwickeln. Es wird aber jene Idee an und für sich nicht anders von dem Geiste aufgefaßt, als auf die Weise, wie die Vernunft oder vielmehr der wissende Geist überhaupt etwas wissen kann. Er kann aber nur etwas wissen nach dem Gesetze der Subjektivität, der relativen Beziehung, der absoluten Einheit. (Vgl. oben Ideologie, besond. §. 155.). Es läßt sich also das Absolute nur unter folgenden, wenn man so sagen darf, Bestimmungen im Geiste festhalten 1. als etwas Subjektives, d. h., hier für sich Bestehendes, Selbstständiges, 2. als Urgrund einer nothwendigen Existenz, 3. als absolute, allem Dualismus entnommene Einheit.

Anm. Die Lehre über die Eigenschaften des Absoluten oder Gottes ist an sich unphilosophisch. Denn sobald wir uns etwas nach Eigenschaften vorstellen, haben wir es schon eo ipso als in der Existenz, wie sie ist, in der sogenannten Endlichkeit befangen aufgefaßt. Erinnerung an den

Anthropomorphismus. Doch die weitere Betrachtung in dieser Rücksicht kann erst weiter unten kommen, wo über das Verhältniß der Welt zum Absoluten die Rede seyn wird. Unphilosophie der Unterscheidung zwischen dem Absoluten und Gott, eben so wie (nach Kant) zwischen Deismus und Theismus, zwischen (metaphysischer) Theologie und Religionsphilosophie. Das Absolute, so wie's einmal in der Idee der Vernunft unmittelbar erscheint, kann durch nichts weiter bestimmt werden, also sich nicht aus dem Absoluten ex post zum Gott erweitern. Denn sonst müßte die Vernunft in dieser Idee sich selbst als unvollendet darstellen. Daß das Gefühl und der Glaube die Idee des Absoluten nicht erst zur Gottheit erheben können (wie man gewöhnlich lehrt, und daher behauptet, die Religionsphilosophie müsse den Faden da aufnehmen, wo ihn die Metaphysik fallen lasse) ist nach der bisherigen Darstellung des gegenwärtigen Systems für sich klar.

β. Das Verhältniß der Welt zum Absoluten.

§. 235.

Ursprünglich und unmittelbar vereinigt mit der Idee des Absoluten ist deren Beziehung auf das Seyn, wie es ist, auf die sogenannte Endlichkeit, das Zeitleben, die Welt. Außer dieser Beziehung ist davon im Geiste kein Erfassung möglich. Wie Letzterer in der Existenz, als zu deren Totalität gehörig, einzig und allein erkennt, begreift, weiß; so ist mit diesem seinen Leben das Absolute nothwendig, von Anbeginn, unzertrennlich verknüpft. (Vgl. §. 231. 234.).

§. 236.

Tritt die Wahrheit der eben aufgestellten Behauptung deswegen als unbestreitbares Axiom hervor, weil

sie auf ein Urfaktum des geistigen Seyns und Lebens sich stützt; so bleibt nur die Untersuchung übrig, wie diese Vereinigung und Beziehung zwischen dem Absoluten und der Welt wirklich stattfinde.

§. 237.

Um dieses Wie, den Gegenstand des höchsten philosophischen Forschens aller Zeiten, bestimmen zu wollen und zu können, ist die eine unerläßliche Bedingung, das geistige Leben nach seiner wesenhaften Wirklichkeit festzuhalten, es aber nicht in phantastischen Schwärmereien anders gestaltet träumen, als es wirklich ist, weil sonst lauter gebrechliche und luftige Hypothesen statt fest begründeter Resultate entstehen müssen. Stellt sich nun die Vernunft auf diesem Standpunkt fest und beginnt von ihm aus ihre Spekulation; so ist das eine oberste Resultat dieses: Das Daseyn ist zu betrachten als eine nothwendig realisirte Idee des Absoluten.

§. 238.

Hieraus entwickeln sich folgende unmittelbare Resultate. 1. Das Daseyn ist im Absoluten gegründet. 2. Das Daseyn ist nach seiner Totalität nothwendig absoluten Ursprungs. 3. Das Daseyn kann nicht einerlei seyn mit dem Absoluten.

§. 239.

Eine nähere Betrachtung der obigen Sätze leitet auf neue Folgerungen oder vielmehr genauere Bestimmungen. Da das Daseyn nicht anders gefaßt werden kann, als eine nothwendig realisirte Idee des Absoluten (§. 237.); da es demgemäß, wie es ist, aus

demselben stammen muß; da es endlich in diesem wirklichen Bestehen durchaus als ein vom Absoluten Verschiedenes sich aufdringt (§. 238.): so ergiebt sich daher nothwendig wiederum Folgendes. 1. Das Daseyn ist für sich und in sich nicht als ein Werden zu betrachten. Dieser Begriff gilt bloß innerhalb der Totalität desselben, hat jedoch an sich keine Realität, da das Werden ein Seyn ist, eben weil es ist. Gleich wenig gilt der Begriff Vergehen etwas an sich. Denn das Vergehen ist die Wirkung der Totalität selbst, es ist daher ein wahres Seyn. Ueberhaupt läßt sich also das Seyn nicht anders denken, denn als Werden und Vergehen. Daß dem aber so sey, geht aus der Bemerkung hervor, weil sonst das Absolute in seiner nothwendigen Idee keine Position wäre, indem das Daseyn nur die Realisirung dieser Idee ausdrückt. 2. Das Daseyn ist aber auch seinem Ursprunge nach kein Werden. Denn alsdann müßte die Idee des Daseyns im Absoluten ein Werden seyn, was nicht anzunehmen, da sie nur stete Position oder vielmehr ewiges Positives seyn kann, eben weil im Absoluten keine absolute Negation stattfindet. 3. Daher giebt es keine eigentliche Schöpfung, aber auch keinen Untergang oder kein Ende derselben. Denn eine Schöpfung und ein Untergang im strengen Sinne setzen eine absolute Negation voraus, so ein Unding ist. 4. Der eigentliche Ursprung oder vielmehr die Begründung des Daseyns im Absoluten läßt sich demnach niemals und von keinem Wesen außer dem Absoluten erforschen, oder auch wie Einige wollen, im Glauben erfassen. Denn sollte dieses möglich seyn, so müßten die Vorstellungen und Begriffe, kurz das erforschende Subjekt, der Geist, außer und über dem Daseyn sich befinden. Außer und über dem Daseyn

giebt es aber kein Seyn für den Geist, denn seine Wesenheit besteht einzig und allein in der Art, wie er nach der Welttotalität ist. (Daher er auch eben so wenig seine Verbindung mit der Welt, als einer Objektivität, jemals erfassen kann, was auch die All-Einslehre sich brüsten und in hohlen Phrasen herumwinden mag). Uebrigens hört deswegen das Wissen nicht auf, noch tritt eine Wunderwelt ein. Das Wissen ist eben jene Einsicht des wirklichen Verbundenseyns mit dem Absoluten ohne Anfang und Ende. Wunder aber an und für sich sind undenkbar. Denn von Allem, was ist, wird der Urquell erkannt. 5. Es giebt ferner kein transcendentes Erkennen, wenn man darunter verstehen will ein Erkennen, welches über das Daseyn hinaus geht. Was man gewöhnlich also zu nennen pflegt, ist kein solches. Denn der Inhalt desselben, die Idee des Absoluten nebst Allem, was sich daran knüpft, ist, insofern es erkannt wird, wahrhaft etwas Immanentes, d. h., streng genommen in und mit dem Daseyn Gegebenes. Ein absolut Transcendentes kann nichts Anderes seyn, als das Absolute an und für sich, und die Art, wie das Daseyn ohne Anfang und Ende in ihm gegründet liegt. Ein solches Erkennen aber ist nur dem Absoluten selbst beizulegen. (Doch ist dieses keineswegs die kantische Ansicht, wie jedem Kundigen auf dem ersten Blick einleuchtet). 6. Darum endlich läßt sich das Absolute durch keine Eigenschaften, weder positive noch negative, darstellen. Denn Begriffe, wie ewig, unendlich, einfach, gestaltlos, unveränderlich, allmächtig, allwissend, heilig, gerecht, weise ꝛc. sind, genau betrachtet, lediglich immanent, d. h., (im Sinne dieses Systems) durchaus nur von

dem Daseyn und in dem Dseyn geboren. Könnten sie auf das Absolute angewandt werden, so müßte dieses erkennbar seyn nach dem, was es außerhalb des Daseyns, d. h., außer der von ihm im Daseyn realisirten Idee, ist, was doch nicht möglich. Vom Absoluten kann nichts gewußt und ausgesagt werden, als daß es ist, weil seine Idee im Daseyn ist.

Anm. 1. Sehr leicht könnte aus der letzten Behauptung der Schluß gezogen werden, als sey ein solches Daseyn ein verlassenes, als stehe der Mensch zumal durchaus unberathen da. Dieser Schluß indeß ist mit Recht übereilt zu nennen. Denn was bedarf der Mensch zu seiner Beruhigung weiter noch, als die Sicherheit und feste Ueberzeugung, daß sein Daseyn, wie das Daseyn überhaupt, die Realisirung einer göttlichen Idee ist, welches Göttliche so wahrhaft existirt, als er selbst? Gutes und Böses, Freiheit und Nothwendigkeit, Glück und Unglück, kurz Alles, was ihn betrifft, alle Ereignisse sind ja nun durchaus keine Chimären, sondern die realsten Realitäten. Weiter wird und kann kein Vernünftiger bringen wollen, sobald er nur sich philosophisch orientirt hat. Ein Baum der Erkenntniß mit solcher Zauberkraft, welche den von ihm kostenden Menschen zum Gotte selbst zu machen vermöchte, ist eine Unmöglichkeit. — Auf die bekannte, in der kritischen Schule übliche Unterscheidung zwischen transcendent und immanent, so wie auf die darauf gebauete Lehre von der Begrenzung des menschlichen Erkennens ist schon im §. selbst hingedeutet worden. Wenn Kant (nach seiner Ansicht des Transcendenten) übersinnliche Vernunfterkenntniß leugnet, die Idee des Absoluten als ihrer Realität nach durchaus unerfaßbar vorstellt; so ist er desfalls bereits von Allen denen hinlänglich widerlegt worden, welche keine Ursache finden können, ihrer Vernunft nicht zu trauen. — Wenn nach §. 156. auch im gegenwärtigen Systeme zwischen transcendent und immanent unterschieden, nach dem Inhalte des obigen §. aber das Transcendente als ein eigenes Erkenntnißgebiet geleugnet

wird; so kann daher kein Vorwurf der Inkonsequenz genommen werden. Denn es wird dort nur dem philosophischen Sprachgebrauche gemäß geredet, der Sache nach indeß bleibt dieselbe Ansicht. Dann darf man auch nicht vergessen, daß dort noch von der Nomologie die Sprache ist, deren Aufgabe es noch nicht seyn kann, die Totalität des Wissens und Seyns überhaupt nachzuweisen.

Anm. 2. Erinnerung an die verschiedenen Erklärungsarten des Ursprungs des Daseyns. Die (vorzüglich biblische) Lehre der Schöpfung aus Nichts. Dagegen die (besonders eleatische) Lehre: Aus Nichts wird Nichts. (Vgl. Arist. de Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3 seqq. Met. I. 5. Euseb. de praep. evang. l. I. c. 8., besond. pag. 23 u. 24 ed. Viger. Joh. Stob. Eccl. phys. l. I. c. 24. Plato in Timaeo ganz durch, besonders aber pag. 342 seqq. ed. Bip. Vol. IX. Cicero, de nat. D. I. 11. Meiners, Gesch. d. Wiss. Bd. I. S. 667. Tiedemann, Geist der spek. Phil. Bd. I. S. 290 u. 339). Ueber die Lehre der Alten hinsichts der Entstehung der Welt überhaupt vergleiche man: Cicero, quaest. ac. IV. c. 37. Sext. Emp. Advers. Mat. X. 310 seqq. pag. 684 seqq. ed. Fab. Euseb. praep. evang. l. I. c. 8. ganz durch. Außer den oben angeführten Schriften v. Meiners und Tiedemann sehe man noch: Jakobi, Werke S. 64 — 72 Bd. II. — Indisches Emanationssystem, (S. Asiatic. researches. Vol. VIII. pag. 44 seqq. it. pag. 377. seqq. besond. das Gebet S. 431 seqq. Lond. 1808. Ferner Vol. V. pag. 245 seqq. Lond. 1807. Vol. II. pag. 113 seqq. Lond. 1807. Hiermit vgl. man Fr. Schlegel, a. a. O. S. 95. ff. S. 140 ff. S. 272 ff. S. 286 ff. Erinnerung an den Pantheismus. Eleatischer Pantheismus. (Vgl. Arist. Met. l. 5. Sext. Emp. P. Hyp. I. 225. Cic. ac. quaest. IV, 37. Fülleborn, Samml. der Frag. des Parmenides. Züllichau, 1795. Dess. Beitr. z. G. d. P. St. 6, 7, 8). Erin. an die orphische Lehre u. die Mysterien. (Man vgl. auß. And. Creuzer, Symbolik &c. Bd. II. S. 277—366. Bd. III. S. 304—330, u. S. 330—343, S. 397 bis zu Ende; ferner den ganzen 4ten Band). Erinnerung an die neuplatonische All-Einslehre.

(Vgl. unt. Anb. Enn. V. 1, 6. I. 1, 2. VI. 8, 18. Jamblich de Myster. Aegypt. II. 4 seqq. VIII. 2. Pantheismus des Jordan Bruno (1600 zu Rom verbrannt). (Vgl. über ihn Fülleborn, Beitr. zur Gesch. der P. St. 6. Fr. H. Jakobi, Briefe üb. d. Lehre d. Spinoza ꝛc. Breslau 1798. Beilage I. Kindervater in Cäsar's Denkwürdigk. a. d. philos. Welt. Bd. VI. N. 5.). Pantheismus des Spinoza. (Vgl. Spinoz. Metaph. c. 10. pag. 125 seqq. Epist. 31. pag. 536 seqq. ep. 32. pag. 540 seqq. ep. 48. pag. 614 seqq. ep. 49. pag. 628 seqq. ep. 59. pag. 652 seqq. ep. 60. pag. 656 seqq. Vol. I. ed. Paul. Eth. pars I. prop. 14. prop. 15. Schol. pr. 16. Eth. par. II. pr. 1, 2, 5, 6, 8. prop. 10. Schol. pr. 11. Coroll. Vol. II.) Pantheismus der Identitäts-Philosophie. (Außer den viel. Schrift. Schelling's vgl. man bes. dess. Bruno, oder über das göttl. u. nat. Princ. d. Dinge. Berlin 1802. Neues krit. Journal der Philos. Herausg. von Schelling und Hegel. 2 Bde. Tübingen, 1801—3. Zeitschrift für spekulative Physik. Jena, 1800—1801. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur ꝛc. Landshut, 1806. Denkmal oder Schrift v. den göttl. Dingen ꝛc. Tübingen, 1812. Vorles. über d. Methode des ak. St. Stuttgart u. Tübingen, 1813. 2te Ausg. Außer den and. Schrift. Hegel's besond. dess. Encykl. z. B. S. 33 ff. S. 50 ff. S. 91 ff. S. 127 ff. S. 279 ff. besonders S. 285. Rixner, Aphorismen der ges. Phil. 2 Bde. Sulzbach, 1818. Klein (Prof. in Würzburg) Beiträge zum Stud. d. Phil. Würzburg, 1805). — Erinnerung an den Hylozoismus und den Materialismus besond. der Franzosen des 18ten Jahrh. Aehnlichkeit Beider mit dem Pantheismus. (Vgl. hierüber im Allg. Fries, a. a. O. Bd. 2. S. 200 ff. Jakobi, von den göttl. Ding. S. 146 — 182 u. dess. Werke, Bd. III. S. 378 ff. 1816. Bouterwek, Lehrb. d. phil. Wiss. Thl. I. S. 141, §. 31., S. 143, §. 32. S. 204 ff. §. 62 ff. Schulze, Encykl. der phil. Wiss. Götting. 1818, 2te Ausg. S. 82 ff. Kant's Vorles. über d. philos. Religionsl. S. 160 ff. Leipz. 1817). Erinnerung an den Theismus im Gegensatze mit dem Phantheismus. — Polytheismus — Naturmy-

sticismus. — Atheismus. — Abermalige Erinnerung an die Unterscheidung zwischen Grund und Ursache zur Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Erinnerung an Theodiceen. —

Anm. 3. Hinsichts der Lehre von den Eigenschaften Gottes wird es genügen, einige metaphys. Lehrbücher beizufügen, in denen diesem nach dem gegenwärtigen Systeme unphilosophischen Gegenstande eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Ren. Cartes. Meditt. de prim. philos.; it. princip. philos. Opp. Francof. a M. 1692. 4. Cf. B. d. Spinozae opp. Vol. I. ed. P. pag. 30 — 39. — Chr. Wolf. Theolog. natur. Francof. et Lips. II. 1736. 4. Feder, a. a. O. S. 494 ff. vgl. mit S. 433 ff. Krug, System der theor. Phil. Th. II. S. 453 ff. besonders S. 456 ff. Kant's Vorles. üb. die philos. Religionsl. S. 72 ff. Gerlach, Grundr. der Metaph. S. 115 ff. besonders aber dess. Grundr. der Religionsphilos. S. 100 ff. 110 ff. Halle, 1818. Vgl. damit Schulze, a. a. O. S. 78 ff. Bouterwek, a. a. O. Th. I. S. 139 ff. Jakobi's Werke, Bd. III. S. 201 ff. S. 231 bis 243. Uebrigens verdient die treffliche Stelle in einem der paulinischen Briefe (I. Cor. II. V. 11.). Beherzigung, welche also lautet: Τα τȣ Θεȣ ȣδεις οἰδεν, εἰ μη το πνευμα τȣ Θεȣ.

γ. Einheit der Welt und des Absoluten.

§. 240.

Endziel alles Philosophirens ist das Wissen, d. h., diejenige Harmonie des geistigen Gesammtseyns, welche daraus hervorgeht, daß die Allheit des Mannichfaltigen in der Einheit der Idee des Absoluten sich ausgleicht. Durch dieses Wissen entsteht ein über die entzweienden Gegensätze zwischen der weltlichen Totalität und der sie begründenden Absolutheit einerseits und eben daher zwischen Subjektivität und Objektivität andererseits erhabener Friede der

Ueberzeugung, worin ganz eigentlich die Philosophie selbst zu allererst sich ausspricht. (Vgl. §§. 11, 13 und 14 nebst der Anm.).

§. 241.

Die Theologie, als die Lehre von dem Absoluten überhaupt, hat demgemäß noch zur Aufgabe, zu zeigen, wie der Dualismus im Allgemeinen dadurch als durchaus entzweiend verschwindet, daß zunächst der starre Gegensatz zwischen dem sogenannten endlichen Daseyn und dem absoluten Urgrunde desselben oder dem Unendlichen als starrer Gegensatz vor der geistigen Einsicht zu erscheinen aufhört.

§. 242.

Da die Vernunft das Verhältniß der Welt zu dem Absoluten nicht anders auffassen kann, denn als nothwendige Realisirung einer göttlichen Idee (§. 237.); so wird aus der aufmerksamen spekulativen Verfolgung dieser Ansicht sich einzig und allein ergeben können, wie die Welt als Endliches in Beziehung auf das Absolute aufhöre, mit demselben, als dem Unendlichen, einen wahrhaften Gegensatz zu bilden.

§. 243.

Zuvörderst zeigt die dialektische Kunst, wie die Begriffe endlich und unendlich, relativ und absolut, nothwendig und frei, zeitlich und ewig, philosophisch betrachtet oder streng genommen, sich selbst aufheben und vor der Spekulation der Vernunft zerstört werden müssen, wofern diese nicht, in offenbare und unauflösliche Antinomien verstrickt, sich zur Unvernunft, zum wahrhaften Unding umwandeln will. Denn wo das Endliche für sich bestehend als etwas vom Unendlichen durchaus Getrenntes genom-

men wird, da ist das Unendliche ein Unendliches und auch kein Unendliches wegen eines wesenhaften Mangels, nämlich des noch wirklich vorhandenen Endlichen. Gleicherweise verhält es sich mit dem Absoluten und Relativen und den übrigen Gegensätzen. (Vgl. §. 233. Anm. 2.).

Anm. 1. Weitere Ausführung dieser (neuerdings vorzüglich) sogenannten dialektischen Zerstörungsweise. (S. unter And. Schelling, Ueber d. Meth. des ak. Stud. Vorl. VI. S. 122 u. 123, (2te Ausg.). Hegel, Encykl. S. 17. Rixner, a. a. O. Th. I. S. 219 ff. verglichen mit Kant's Kr. d. r. V., S. 84 ff. S. 349 ff. S. 707. Unterschied beider Ansichten). — Erinnerung an die Lehre der Identitätsphilosophie, welche in jedem (sogenannten) Endlichen ein Absolutes sieht, dagegen die gewöhnliche Erkenntnißart des Verstandes, gemeinhin empirische genannt, für nichtig ausgiebt. Kritik dieser Lehre. Darstellung, wie sie faktisch sich selbst widerspricht, indem sie durch die Verstandesansicht, durch Begriffe, Urtheile, Schlüsse allgemeine Grundsätze und sonstige logische Mittel ihre Lehre zu bewahrheiten und zu behaupten sucht. Man könnte desfalls mit dem scharfsinnigen Spinoza sprechen: Miror saltem, quod eo ipso, quo demonstrent philosophi, aliquid falsum esse, eadem ratione ostendant ejus veritatem. (Epist. 61. Vol. I. pag. 661.). Man sehe indeß über das Gesagte Schelling, Meth. d. ak. Stud. die 1te Vorles. ganz durch; die 6te eben so, besonders S. 125 ff.; die 7te S. 148 ff.; 11te, 12te, 13te eben so. Hegel, a. a. O. S. 29. §. 35 ff., S. 80 — 100, S. 279 bis zu Ende. Damit vergleiche man die Lehre des Alterthums (besonders der Eleaten) über Meinung und Wissenschaft. Ferner die Lehre Spinoza's. Epist. 60. Vol. I. pag. 657. Eth. par. I. prop. 8, 16, 21, 22, 23, 29, 32 seqq. Vol. II.

Anm. 2. Erinnerung an die Lehre, nach welcher die Welt oder das Daseyn als ein Abfall der (göttlichen) Ideen von sich selbst betrachtet wird. Vergleichung der indischen, platonischen (zum Theil auch der christlichen) der schellingischen Philosopheme. Kritik dieser Lehre.

§. 244.

Da jedoch jene Verstandesbegriffe ihre Bedeutung haben, und mittelst derselben die Dinge, wie sie sind dem Allgemeinen nach erkannt werden; so kann durch die Behauptung, daß die Dialektik sie zerstören müsse, nichts weiter gemeint seyn, als wie dieselben nur innerhalb der Totalität der Existenz als wahrhaft bedeutend erkannt werden. Innerhalb dieser Totalität aber entspricht ihnen deswegen Realität, weil sie das Verhältniß der Dinge ausdrücken, mithin gleich demselben in der zu realisirenden göttlichen Idee des Daseyns von Anbeginn real begründet liegen. Ohne demnach das Erkennen, was durch sie hervorgebracht oder vielmehr vermittelt wird, ein Scheinwissen und falsche Voraussetzungen zu nennen (worin sich eben so große Unphilosophie und Einseitigkeit offenbart, als in der entgegengesetzten Ansicht, die dadurch das Absolute in seinem Wesen erfassen will), ist es doch der unmittelbaren Idee, welche die Vernunft von dem Absoluten uranfänglich in sich hat, durchaus zuwider, das Verhältniß der Dinge in der Existenz, mithin auch die demselben entsprechenden Begriffe und Vorstellungen auf das Absolute solcher Weise zu übertragen, als wäre das Absolute selbst nichts, als ein Ding oder ein in der Totalität der Existenz eingeschlossenes Individuum, und als fände demgemäß zwischen demselben und dem Daseyn keine andere Verbindung statt, als diejenige ist, welche zwischen den Dingen als Individuen innerhalb der Totalität der Existenz obwaltet.

Anm. Abermalige Erinnerung an den Anthropomorphismus. Dessen Stimme und Würde in der philosophischen Theologie.

§. 245.

Nach dem bisher Gesagten muß es nun einleuchten, daß die Verbindung zwischen dem Absoluten und dem Daseyn keinesweges nach allgemeinen Begriffen aufgefaßt und beurtheilt werden könne, sondern daß dieselbe mit der in dem Daseyn nothwendig und uranfänglich der Vernunft gegebenen Idee zusammenfalle. In dieser unmittelbaren Idee aber, in welcher sich das Daseyn als eine realisirte göttliche Idee kund giebt, tritt kein Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Bedingten und Unbedingten hervor; vielmehr stützt sich die Lehre über das Bedingte und Unbedingte, Endliche und Unendliche, insofern sie für ein wirkliches Erzeugniß der Vernunft ausgegeben wird, auf eine leere Voraussetzung, sie ist eine bloße Hypothese, welche aus Mangel gehörig reiner Abstraktion der Vernunft sich einschleicht und ihrem Wesen nach nicht aufgedeckt wird, mithin eine radikale Täuschung, eben weil bei der Spekulation die Uridee bereits als von den Erkennungsweisen des Daseyns getrübt erscheint, so daß der Unterschied zwischen Bedingtem und Unbedingtem, Endlichem und Unendlichem als etwas gleichsam a posteriori in die absolute Apriorität, so zu sagen, Eingeschwärztes anzusehen ist. (Vgl. §. 243.)

Anm. Erinnerung an die sogenannte intellektuelle Anschauung, an die Jakobische Offenbarung. Kritik dieser Ansichten.

§. 246.

Gleichwie nun nach §. 234. das Absolute als ewige über alle Gegensätze, allen Dualismus erhabene Einheit in der unmittelbaren Vernunftidee sich darthut; eben so thut sich auch die Verbindung zwischen ihm und

dem Daseyn als eine unmittelbare, gerade wegen der Unmittelbarkeit aber nicht weiter zu verfolgende Einheit dar, oder der Dualismus verschwindet in der Vernunftabstraktion, wo das Daseyn als eine realisirte Idee des Absoluten hervorspringt, eben daher unvermerkt in Monismus, weil diese realisirte Idee, als solche, der Vernunft nur als Monismus erscheint. Denn nur die Reflexion erkennt Dualismus; die Reflexion aber objektivirt bereits das Daseyn als Daseyn, nicht mehr als die realisirte Idee des Absoluten, was nur die höchste Vernunftabstraktion vermag. Wo indeß das Daseyn als Daseyn aufgefaßt und betrachtet wird, treten bereits die Individualitäten, mit diesen die Gegensätze zwischen ihnen und der Universalilät hervor und bilden den Inhalt des Erkennens.

Anm. Abermalige Erinnerung an das Verhältniß zwischen Vernunft-Abstraktion und Reflexion, zwischen Vernunft und Verstand. (Vgl. §. 24. nebst Anm. §§. 72., 73., 75., 76.).

§. 247.

In dem unmittelbaren, von keinem Erkennen getrübten Erfassen der unmittelbar in der Vernunft mit dem Daseyn zugleich vorhandenen Idee des Absoluten, so wie in der gleich unmittelbaren Erscheinung des Daseyns, als einer realisirten göttlichen Idee, ruhet also jene Einheit der Welt und des Absoluten, in welcher das Daseyn als ein wahrhaftes Uebergehen in's Göttliche nach seinem endlichen, relativen, starren Fürsichbestehen verschwindet, und jene Vernunftansicht hervortritt, welche das eine, ewige Wissen selbst ist, die Realisirung der einen Uridee der Wahrheit, ein Wissen durch Harmonie und in Harmonie, jenes unmittelbare,

allen Erkenntnissen zum Grunde liegende Ueberzeugtseyn, das weder Glauben, noch Verstandeswissen ist, jener Zustand des gesammten Geistes, dessen klares Bewußtseyn das Resultat des Philosophirens, das Ziel der Philosophie ausmacht. (Vgl. §§. 13., 14., 17.).

§. 248.

Auf diese Weise leuchtet von selbst ein, wie demnach die Philosophie in ihrer eigentlichen Gestalt und Wesenheit das Höchste, das Erste des Menschen und der Menschheit umfaßt, wie sie, weit entfernt, die Religion zu verachten, an sich weiter nichts darstellt, als die Religion in der Verklärung des Wissens.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hillebrand, Joseph,

Propädeutik der Philosophie in zwei Abtheilungen

Bd.: 1

Heidelberg 1819

Ph.u. 250 m-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046050-5